

## ﴿ الجزء الثاني ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الأدباء • وخلاصة المدققين الآباء والبنفاء • الذي عقم بعد  
تناجيه الزمن • ويحل بوجود مثله وشن • الممتاز في فنون الكلام بطول الباع الجلي  
الشبيخ اسماعيل الكلبي المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديق  
تقدمه الله بالراحة والرضوان واسكنهما أعلى الجنان



ولاجل تمام الفوائد تقدم على هامش بالحاشرين المبدئين للول المرجاني والخطابي



تليه

يقول المتوسل الى الله احد رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى جمعت شرح الجلال  
فوق الصحيفة وحاشية الكلبي تحتها مفصولا بينهما بمجدول وكذلك جمعت حاشية  
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخطابي تحتها مفصولا بينهما بمجدول

معارف نظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جازي الاولى سنة ٣١٧  
و (١٣) ايلول سنة ٣١٥ تاريخي وخصنامه سني حازر در



درسمادت



١٣١٦

- ٢ استاد القديم الى القائل المختار عند قوله فهو عالم وبيان الآمدى والجلال الله تعالى عالم اسما واما عقلا الغيب على قسمين
- ٣ المنكلمين طريقان في الاستدلال العلم
- ٧ تحكما طريقان في اثبات علمه تعالى بذاته وغيره
- ٨ جواب المنكلمين عن تغيير علمه تعالى واحتياجه الى الاله بنوعه تغييره واحتياجه وجواب المنكلمين الى الحكماء في اثبات علمه الى الجزئيات انانية
- ١١ بيان علمه بجميع الموجودات والمعدومات والجزئيات والكلية
- ١٢ علم ثلاثة مذاهب للمعلوم متعليا
- ١٥ بيان ما يقتضيه الشخص عن سائر الأشخاص وبيان ما يدرك بالخلق وما يدرك بالخلق
- ١٨ بيان طريق علمه بلبصرات والمسموعات وبيان عملية الشوق في حقه تعالى
- ٢٠ اثبات القوة الجنسية في الفقه
- ٢٥ ان علمه تعالى صور مجردة غير قائم بشيء على منزهة بغير آخر
- ٢٨ ان علمه تعالى دفعي بالاشياء
- ٣٠ المراد بالبدئية المحسوسة مع القات وهي عين ذاته
- ٣٧ الفرق بين العلم المحسوس والالم المحسوس
- ٤٦ للاختيار متين اعم واخص
- ٥١ انه مرجوح بالنظر الى صفاته عند المنكلمين
- ٥٤ العلم المحسوس على اجمال وتفصيل ولا فرق بين الجسوم والعرش باعتبار قيامهما في الفهم
- ٥٩ بيان قيام الممكنات بذاته تعالى الفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه
- ٦٥ انتفاء حقن على قسمين اما حقيقيان او مشهوريان
- ٦٩ بيان كيفية العلم الاجمالي لله تعالى الى الممكنات عند الحكماء
- ٧٠ مراتب العلم التفصيلي اربعة وبيان كيفية العلم التفصيلي لله تعالى الى الممكنات عند الحكماء
- ٧٦ كل المستند قادر على جمع الممكنات متى انتهى عند الاشياء والمعزلة احتياج الوجود في حال بقائه وعدمه الى الله
- ٨١ صدق الشرطية القزومية لا يتوقف على صدق طريقها
- ٨٣ استدلال المنكلمين على اصل القدرة
- ٨٦ تقرير الدليل لقدرة منه تعالى
- ٩٤ كل الصنف الله تعالى مراد لجميع الكائنات وبيان اسم القائل حقيق في الماضي والحال وعجز المستقبل ومقدوراته تعالى غير متعالية
- ٩٥ والدليل على اصل الارادة وعلى ثبوت شمولها وبيان المذاهب في الارادة
- ١٠١ الفرق بين الاختيار والارادة
- ١٠٤ بيان رضا الكفر كفر

١٣٠	قصيل معنى التمسك بالحكم	١٩٠	بيان قرينة علم الكلام في وقت
١٣٤	إذا استمر المتع المعارضة يمنع		دون وقت
١٣٦	العدد هل يتركب من الأعداد	١٩١	الاختلاف في أول ما يجب على المكلف
	التي تحته أم الوحدات	١٩٢	التصديق له حصة معان البدع مختار
١٤٠	تعريف الصحيح للعدد		في فعله ومضطر في إرادته ومشيته
١٤١	الركب من الموجود والمعدوم		عند الانشاعة
١٤٨	أثبت علم الله تعالى بالأشياء واحد	١٩٣	الإرادة الجزئية عبارة عن صرف
	بسيط أم مجمل		الإرادة الكلية
١٤٩	معلومات الله تعالى غير متناهية	١٩٥	الإيمان الظاهري والكامن والحقيقي
١٥٠	بيان كيفية نفي التكلمين الوجود	١٩٧	معنى التراجع العقلي الأول في تحرير
	الذهني		أول ما يجب على المكلف
١٥٨	عدم التميز بالتعلل لا يقتضي عدم	١٩٨	معنى التكليف بالشرط والكل
	الوجود		بدون التكليف بالشرط والجزء
١٦٥	وعلى أن العالم قابل للقضاء والقضاء		وعندهما
	على ثلاثة معان	٢٠٠	الواسطة في المروض والواسطة
١٦٩	القابل للقضاء وعدم القابل له وبيان		في التثبت
	أن صفة الفاعل مجاز في الاستقبال	٢٠١	يحصل المعرفة بالنظر
	وحقيقة في الحال	٢٠٢	الفرق بين الوجوب عنه وعليه
١٧٢	وعلى أن النظر في معرفة الله تعالى		ومعنى التوليد
	واجب شرعا تعريف الفكر	٢١٣	اللازم على ثلاثة أقسام الفرق
	والنظر ديكر - جواز الاستدلال		بين اللازم منه وله
	بالادلة المتعددة على مطلوب واحد	٢١٤	برهان تنال الآثان
١٧٣	هل يمكن معرفة الله تعالى بالكنه أم لا	٢١٥	تحقيق وجود التوقف وعدمه
١٧٤	تحقيق أجزاء الماهية العقلية افادة		في حدوث الممكن بين المذاهب
	الرسم الكنه فيما كان الكنه لازما	٢١٨	وفي افادة النظر العلم ثلاثة مذاهب
	لرسم والتركيب العقلي ليس يستلزم	٢١٩	المراد بهوية الانسان
	لتركيب الخارجي	٢٢٩	جواز التأثير في القديم التأثير له معنيان
١٧٧	قال الصديقي الأكبر المعجز عن درك	٢٣٢	وجود الموجود هل هو عينه
	الادراك الخ، أمر "بيت		أوقيره ووجوب الوجود
١٨١	معنى الوجوب العقلي وبيان مقدمة	٢٣٣	الوجود وصف حقيقي أو اعتباري
	الواجب المطلق والمقيد وبيان		لزوم القول بالوجودي من حيث
١٨٨	الفرق بين الدليل العقلي والنقل		لا يشعرون ثاقبه
	بيان المذاهب في معرفة الله تعالى		

٢٣٨	لفظ الوجودى حقيقة أم مجازى	٢٧٠	عن قول الحكماء الواحد لا يصدر عن الخ
٢٣٩	الفرق بين وجود الله تعالى ووجود الممكن	٢٧٤	المعتزلة تنفى صفات الله تعالى
٢٤١	تمثيل وجود الله تعالى ووجود الممكن وتفصيل بحث الوجود	٢٧٥	كون القياس التقصى مفيد لليقين
	الوجود والخلق والملك والوجود من المقولات الثانية المسماة		كون الاستدلال مفيد للحكم بالاثبات
	بمحمولة أو غير محمولة		عند الشافعى ولا يكون مفيد للحكم
٢٤٥	الفرق بين الفاعل والقابل والذات		بالاثبات والثنى عند الحنفية كون
	بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة		الحل المشخص مع المرض المشخص
	الى لوازمها		متبايرين
٢٤٦	لا خلاف سواء	٢٧٨	ومع غرض ما من الاغراض لبسا
٢٤٨	الفرق بين القدرة والقوة		بمتبايرين
٢٤٩	تحقيق مذهب الاشعرى المشتقات	٢٧٩	انما اعتبر التطبيق والعلاقة المشعور
	تستند حقيقة الى ما قامت به لالى		بها فى الزمنية وعدمها فى الاتفاقية
	من اوجدتها	٢٨٠	تعريف النيران التعريفات للماهية
٢٥١	التصرف فى لفظ الظاهر ولفظ		المطابقة
	ظاهر مذهب مشهور للحكماء	٢٨١	كون التعريف للماهية انما يجب
٢٥٣	مذهب تحقيق للحكماء		فى الحد التام لافى غيره القاعدة
٢٥٦	الطائعون من افعال الجن الفرق		المشهورة عند الحكماء ما ثبت
	بين القدرة والعلو والارادة الفرق		قدمه امتنع عدمه
	بين الخلق والكسب على مذهب	٢٨٣	صفات الله تعالى على ثلاثة اقسام
	الاشعرى والقاضى		استلزام الله والازم عند الحكماء
٢٥٧	الله متصفا بجميع صفات الكمال		وعدمه عند المتكلمين
	ومنزها عن سمات النقص	٢٨٤	مشخصات الحل من المرض
٢٥٩	الوحدة تستعمل للمعين		عند الحكماء لا عند المتكلمين
٢٦١	مذهب الاشعرى فى صفات الله		المتكبرين لذلك
	تعالى بيان معنى الغير	٢٨٧	التضامان الحقيقيان كون التقييد
٢٦٢	المذهب الظاهر والباطن للمعتزلة		داخلا والتقييد خارجا
	فى صفات الله تعالى استدلال الحكماء	٢٨٨	الاضفالك العقلى والوجودى
	والمعتزلة على نقي الفرية واثبات	٢٩٢	وجود الصفات الفعلية لله تعالى
	البينية فى صفات الله تعالى		فى الخارج وعدمه فيه
٢٦٤	الواحد الحقيقي لا يصدر عنه	٢٩٨	استدلال المعتزلة على نقي صفات
	الا الواحد واقوى ادلتهم الجواب		الله تعالى والوجه فى تكثير النصارى
			والا قاييم الثلاثة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

( فهو عالم ) اما سماع قوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

( قوله فهو عالم ) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلومه كما بقوله الاشاعرة وجهور المتكلمين احترازاً عما زعمه النافون من كونه عالماً بذاته للاكتفاء بما تضمنت المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وقاء التفریع دل على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سماعا واما عقلا دليل هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنت المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لثبوت واحد بدون العطف ولان ما تضمنت المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد ( قوله اما سماعا ) فقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة ( الآية الغيب عالم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء في تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة قللوا في الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستتراق اذ لا قرينة لعمد وقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او تمكنا موجودا او معدوما او تمكنا معلوماه تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوماه تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا مبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار

( قوله اما سماعا ) ايراد

الدليل السمي في هذه المسئلة مع توقف اثبات الشرع على شمول العلم وصوم القدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اوردوه من الدلائل العقلية وتأكيده واقادة كمال الوثوق والاعتماد عليه


( قوله عالم الغيب ) اى مالا يناله الحس ولا يقتضيه الضرورة والشهادة اى الاشياء التي ليست كذلك او النسائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام في كلتا الكلمتين للاستتراق لعدم المهود واقتضاء المقام على ما لا يخفى على اولى

الافهام ( قوله تدل على الخ ) فان من تأمل في الآفاق والافق وتكر في آياتها من ارتباط العلويات ودوران الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب ﴿ ٣ ﴾ واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتنفيذ الخلق

وتسديد القطرة وما يترتب اليه من انعام التدبير وامضاء التقدير وخلق الحيوان وتركيب مفاصلها وما ينوط به من معالجها ومصارفه من الارتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقويها اختيارا وطبعا وما اعطاه ما يناسب لحاله شخصا ونوعا قائلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ربنا ما خلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيله الدقائق والاقلام ويعجز عن تصويره العقول والافهام على ما يشهد بتفاصيله علم الهيئتين والتشريح وحصل له علم ضروري بان صانه عالم قادر حي تام العلم كامل القدرة باهر الحكمة ( قوله في الآفاق وفي اقصاهم ) اشار تعالى ان المراد من الآيات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحدته وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بهذا النظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليه اكثر المفسرين واختاره الشيخ

واما عقلا فلان الافضل المثقفة تدل على علم فاعلمها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي قبه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنبهم آياتنا في الآفاق وفي اقصاهم حتى يبين لهم انما خلقهم كاهو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلما اختار في الدليل السمي هذه الآية على قوله تسأل واه بكل شيء عليم مع ان الاستراق مصرح به فيها لان الشيء في حرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحله على ما بين الموجود والمعلوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لاتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاقان وطريق القدرة والاختيار والصدقة هو الثاني كما اشار الى شارح المقاصد واقتصر في الدليل المعنى على طريق الاقان اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا ( قوله فلان الافضل المثقفة ) المحكمة المثقفة على لطائف الصنع وبدائع التزيين وحسن الملاحة للنفائض والمطابقة للمصالح وجميع الافضل المثقفة لان الفعل الواحد المثقن لا يدل على علم فاعلم كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاقان لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله ( قوله ومن تفكر في بدائع الآيات ) السماوية والارضية من خلق الافلاك والناسر بما فيها من الاعراض والجواهر والوانع المصادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واقان واحكام تحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدقائق والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤث من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول الحكماء من المجرادات كما قال الله تعالى ﴿ ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلق التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاجابه الارض بدم موثها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ﴾ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿ سنبهم آياتنا في الآفاق وفي اقصاهم حتى يبين لهم انه ﴾ اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كافي لليضاهي ( قوله الحق ) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخيرة المذكورة في الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

الرئيس وجهة الاسلام الغزالي وبعضهم على ان المراد فتح نواحي مكة من البهتان والقرى وفتحها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرسالة واختاره ابن الخطيب في كتاب الاربعين

( قوله ولا يرد ) نقض اجبالي حاشه ان اتقان الفعل يدل على علم فاعله يدل على كون التحل طاعة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولامع جريان الدليل في التحل لان هذه الافعال ليست لها ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفي الفعل عن غيره تعالى فالعمدة هي الوجه الثاني وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه في التحل وغيرها وتجويز علمها بما يصدر منها من الافعال المثقنة ( قوله من بيوت التحل ) فانه انبئها على اوسع الاشكال مسددة متساوية الاصلاح بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المخلعات على ما قرر في علم الهندسة والقلاء من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالآلات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ماسواهم وهم يخدمونه ويحمنونه واذا ماتت نخلة في الكورات بادروا الى اخراجها ولم يهدلوا فيها ولو حلك رئيسها قارع عليها الكلال وانحل امرها وتفرق جميعها ولو ظهر بينها رئيسان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدهما او يطرد منها ثم اتيا اذا قمرت عن وكرها ذهبت مع الجلمية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطويل والملاهي واستعملوا آلات الموسيقى فتعود الى وكرها بواسطة تلك الاكلان وامثال ذلك من العجائب الصادرة منها ( قوله وغيرها الخ ) الضعيف اما البيوت او التحل ومن مثله غيرها النمل على ما يبره  المراقبون لاحوالها المضمون المطالمة

ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة مثقنة كالاشاهد من بيوت التحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصالح شاعدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير وانما ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد النظر على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى ( قوله ولا يرد عليه الى آخره ) اوردوا هذا السؤال بالترديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكل منها فظواهرها انها ليست كذلك بل الدنيا طاعة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حيث لا يجري في مثل بيوت التحل

افعالها اقلوا احوال النمل اظرف من احوال التحل في حسن قيامه بمصالحه واعتائه في بناء المسكن وتحصيل الرزق وبقاء النوع وحفظ النسل فانها تبنى منازلها بحفر الارض وبراعي فيها منافعها وتلاحظ مراقبتها فاذا انتهت بمصادمة شيء شرعت في تعديدها

واعادتها بسرعة واقدام وغيرة لا يشاهد مثلهما في بني البشر وانما تم في تحصيل اسباب المعاش ( والسكوت ) غاية الاهتمام مع حاسبة المسائل منها فيه والتردد لاعلى وجهه ومؤاخذته على ذلك ثم انها تصيد دويبة تتولد منها شيء شبيه بالسل في طعمه وتقنيها في منزلها كالتناسل البقر والمز ليرتقى في معاشها ثم انها ربما يحارب جمع منها بجمع آخر وتستعمل في محاربتها ما يستعمله الدول المتمدنة من الانسان من تعيين موضع الحاربة وحفظ المعاهدة والمشاركة والمصالحة وتبعية الساكر ووضعها على اصول المرافعة في بني آدم على شكل مربع وهيئة يتصفها الحالة ثم يهاجم بعضها على بعض بكامل المصاراة والتهور والشدة ثم اذا عشى الليل انصرف كل منها الى جانبته واشتغلت بجمع الموتى ومدارة الجرحى بكل وجه وتدور في اطراف الاموات كأنها تحجد الماتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتجسها في منزلها ثم تستخدمها في تربية بيضها وفراخها ثم انها اذا باضت يكون منها من يبينها على وضع الحمل كالقسيبة فاذا اخرجت فراخها بقي مدة لا تتحرك فتقوم بتربيتها صنف العملة منهم اذ انهم نشوها تجملها في كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببيض النمل ويتكفل في تربيتها العملة والاسارى فتارة تنسبها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها في البيوت تحفظها لها من سوء تأثير الهواء وغير ذلك صنع الله الذي افقن كل شيء واعطى كل شيء خلقه ثم هدى

(قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى التحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمضى الهمها وقدر في انفسها فهمته ومن اقامها بالحجة انه تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الابالآت والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها ﴿ ٥ ﴾ للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والخمس ولا يقع

بين المسدسات خلل وفرج كقطع بين المدورات وسائر الضلمات على ماقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينها ريس نافذا للحكم بحكم على مساواة وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا فرت على وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الحالات تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها الرافقون لها الحافظون ايها ( قوله بجميع المعلومات ) اى بجميع ما من شأنه المطلوبة او بجميع المفهومات ( قوله اماعله تعالى بغيره ) اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق عن دلالة الافصال المتقنة السبابة والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة

على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى التحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اماعله تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافصال المتقنة عليه

والعكس لان بيوت التحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يجمع عن صنعها المهندسون بالآت هندسية ولا يبقى بينها فرج كالمدوار وهي اوسع من المربعات وسائر المضامات وكذا آحاد التحل مطيعة لاميرهم كالالاطاعة وبيوت العكسوت ليسج تسج عنها الناساجون وموافقة لغرضها من سيد القباب ومثلها كثير في الحيوانات فلزم ان تكون عالة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انشاء التلق الاول فاورد التلق بالجرىان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجرىان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لماصح الاستدلال على تفاوت علوم المستنير بمصنفاتهم المتفاوتة اقتاتا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الهال على السلم اهم من الابداد والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجرىان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالتحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حلا للإدعاء على الذى انقضى بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن التحار انه يعنى الالهام وبمد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في نملة سابان عليه السلام وهدمه وامثالهم لا قوله بجميع المعلومات ( اى المعلومات ) اى من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى وغيره موجودة او معدومة حقيقة او اعتبارية فبآيات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها اماذاته كالزعم البعض او الجزئيات المادية كالزعم البعض الآخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى ما يطاق عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان رد من زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي ايضا وهو الانسب بهذا المقام ( قوله فلما سبق من دلالة الافعال ) يعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم قاعلا بحيث لا يترتب عن علمه مقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما

والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فلن هذه الافصال مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبماقررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافصال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافصال ولا تدل على علمه بجميع انفسه تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به



اذلأبد في الابد الاحتياري ان يكون للموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والابد وبعد الوجود معلوما للموجود بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع المقام فلا يرد ما قيل انما تدل الافصال المتتعة على العلم بها وهي بعض المعلومات لاجبها لا يقال فعل هذا يقتضيه علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واماعلمه بذاته لانا نقول لما كان الافصال غير الفاتت فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المنافية بينهما فكون الشيء مما يصح ان يكون طالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدرك ان المنافية الاعتبارية كافية في كلامه هوانه لم يتعرض بالدليل السمي اعني الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره قياسا لانه كاد على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقل الذي هو احقان الافعال على ما عرفت وما قيل التصديق بحقيقة الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل واتزال الكتب الموقوفة على العلم والقدرة فثبتها واثبات ما يتوقف عليه الارسال من غيرها بالدليل السمي دور باطل فقد اجاب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ما خبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفاضلية في شرح المقام بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم بجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواضع دليلا سميا لاثبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليهما وتبهم العلامة التفاضلية في اصل العلم والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدلل فيهما بالدليل السمي والعقل فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسبجه من الشارع في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم بوجوب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لا لاطلاق المعلومات ولو واجبا او محتملا فاللائق ان يورد الدليل السمي في شمول العلم لافاضله ولا في القدرة لافاضلها ولا في شمولها وان كان اليراد لاجل تأييد الدليل العقل ليعتد به للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل ( قوله واماعلمه بذاته ) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد الدليل الاتي قاله حكمه بانه هو الذي يعلمه يكفي التصور بوجهما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما قاله دليل يفيد لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات فالهيج الملائم مانعه القوم من انه لما كفى المنارة الاعتبارية في الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بانه

( قوله وهذا الخ ) يعنى استلزام العلم بشئ العلم بأنه هو الذى يعلم به مما اتفق فيه الفلاسفة وصرح به الشيخان وصرح به الشيخان ويشهده القطر السليمة وقيل شمول العلم ( قوله اثبتوا علمه بوجه آخر الخ ) لان النظر فى الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى ليس فيه سبحانه حثية قط سوى حثية ﴿ ٧ ﴾ الوجود فهو الظهور والظهور ذاته ظاهر لذاته بذاته فلا يتصور ان يخرج

عن علمه شئ من الملويات والسفليات والكليات والجزئيات والالتفات على ذاته الكثرة وانثلت الوحدة وكذلك الشأن فى عموم القدرة وشمول الابداع والخلقة وذلك بدينى لولى فى نظر الحكيم وصاحب العقل الخفيف والرأى المستقيم

كل من يعلم شيئاً يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على وابونصر منهم ويشهده القطر هذا هو التهج الملازم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه ما يصح ان يعلم قطعاً ( قوله وهذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان للحكمة فى اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بينه حيث اثبتوا اولاً علمه بغيره بالابداع الاختيارى ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الابداع الاختيارى انما يدل على العلم فى الاختيار بالعلم الاخص لا بالعلم الاعم فان مآله الى الابداع كالجلب النار الحرارة وتانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولاً ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلم كاصرح بعض المحققين بقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره لولى الاستلزام المذكور ( قوله هذا هو التهج الملازم لهذا المقام ) اى مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند للحصر اى لا الطريق الآخر للحكمة طويل الدليل اذا المقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته فى كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره فى المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا التهج يوجد فيه الملازمة لمقام اثبات العلم بذاته وبغيره فى كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملازمة لمقام اثباته فى كتب الحكماء كان الكلام متضمناً لما قدمنا من اراد المتكلمين على الحكماء فى هذا الطريق ايضا اذ لا بأس فى اجتماع المحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بلوغ كالابن خن ( قوله بنهج آخر الخ ) غير التهج السابق من طريقهم كما عرفت وذلك التهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهوى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالأجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان العقل حضور الماهية المجردة عن الملائق المادية للشئ المجرد اتقاهم بذاته وهو حاصل فى ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون علماً بذاته ولما التانى فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلم هو بوجوب العلم بالعلم وفيه

( قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه ) يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ علماً بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ علم له بذاته وبكونه علماً بذلك الشئ على ما يشهده القطر السليمة ( قوله وهذا مما وافق الخ ) اى كون العلم بالشئ مستلزماً لكون العالم به علماً بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ مما وافق فى الفلاسفة مع المتكلمين

وصرح به الشيخان ايضا ويشهده القطر السليمة ( قوله وهذا هو التهج الملازم لهذا المقام ) اى الطريق الذى سلكناه فى اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما ينافره هو الطريق الملازم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع الملويات وذلك لاختصاره وسلامته مما يتوجه على سائر الطرق التى سلكوها

( قوله واشتهر عنهم الخ ) يخالف لما صرح به في الشفا وكتاب التعليلات وتصانيف الفسارابي وغير ذلك ( قوله ان هذه السابقة الخ ) يعني ما ذكره الشيخ في الاشارات بقوله واجب الوجود ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تنتهي بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان قال صاحب المحاكات والحاصل ان الموجودات في الازل لا بد ان يكون معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات ( قوله وذلك لان الحكم الخ ) واجاب عنه صاحب المحاكات بان هذا يخالف على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم بالجزئ المتغير انما يكون متغيرا بما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية

( قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات ) الوجه الجزئي ٨ ﴿ بل انما يعلمها بوجه كل منحصر

واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كل منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات : واعلم ان هذه السابقة تشبه سابقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام نمارضها في الطاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالمادة بوجه العلم بالمولود ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا

ابحث طوبى ( قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية ) اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتقة عليها كالأجسام عصرية كانت اوفلكية او لا كدوراضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشككة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا في اذار الان ثم خرج زيد عنها فما ان يزول ذلك العلم وبطل انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفته الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهول وكلا اللازمين نقض في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها او لا واما الثاني فلان العلم بالمتشكك موقوف على آلات جسمية مستحيلة في حقه تعالى وانا كانت الجزئيات المتشككة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشككة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول كما في شرح المواهب اقول على تقدير التوقف المذكور

في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر انتهى وحصل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السابقة تشبه سابقة الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكات عن هذا الاعتراض ان هذا السؤال وارد على ما فهمه

لاعلى ما حققناه فان العلم بالجزئ المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه

( ك ) المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالتقريب البنا بالنسبة الى الواجب عزاسمه الذي وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الاول الى الابد معلومات لله تعالى في كل وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يصرخ فيه الاوهام انتهى

وكان الجزئي التبعي من جهة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالمه لاحاطة بالقول  
بانه لا يجوز ان يكون عالمه لامتساع كون الواجب موضوعا لتغير تخصيص لذلك  
الحكم الكلي بامر آخر يمارسه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى

كيتوقف عليها العلم بالمشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئي  
فمثل مرادهم بالمشكلة اعم من المشكلة بالذات كالاجسام او بالعرض كموارضها  
التي من جلستها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال الله بجهة التغير المتغيرة للاطلاق على زعمهم  
ولاسائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان التشكل في التحقيق هو الهيشة  
الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او لا يحيط فان غاية ان يكون لكل من المحاط  
والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال مشكلة حقيقة ادريس للهيشة اخاطة لا يحيط  
جهة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واحدا اشكلمون عن الاول بان التبر الامزم  
ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محصورة  
اوصفة حقيقة ذات اضافة فمثل الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني  
تغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري  
وهو جائز وعن اثنان بان ادراك المشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اما كل العلم  
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون  
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها  
في الواجب لجواز حصول ادراك المشكلات بصفة البصر والمسوعات الجزئية  
الجزئية بصفة السمع لكن الاشترى ارجعها الى صفة العلم (قوله وهذا دأب  
الفقهاء) اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدنا من ان ادلتهم  
ادلة نقية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لنسخ  
منهما فذلك التخصيص حكم يحتاج حكم الدليل العقل في بعض مجاريه فلما ان  
يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض  
مجاريه مانع في البعض انما يمكن في الادلة العقلية القابلة للنسخ والتخصيص دون  
الادلة النقية واعلم ان قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون  
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير  
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر  
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعتصر  
عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على مانع من كلامه  
لا على مراد الشيخ كاحقفاء من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان  
ذلك العلم زمانيا اي محصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان  
وعدمه في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون  
الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في النار في زمان كذا وخارج

فمنوع بل انما هو بالقبول  
الينا لا بالنسبة الى الواجب  
عن اسمه (قوله تخصيص لذلك  
الحكم الخ) بدوع لان واجب  
العلم بالعلم بالعلم بالعلم  
على احاطته تعالى بجميع  
المعلومات من الجزئيات  
والكليات على ما هي عليه  
واما كون العلم بها جزئيا  
او كليا او لا هذا اولاذك  
فامر آخر موكل الى برهان  
آخر ووجب ان لا يكون  
علمه زمانيا نزيها له عن  
التغير لا يقتضي تخصص

جرائم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي

عنه في زمان كذا بصدده بالجل الاسمية بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى اولا وابدا وفلاحا ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان الاتي باصولهم في السلم يعلق الجزئيات للمادية متغيرة كانت اولالا يستلزم الاول تغير العلم والتالي الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام ففي هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفي العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا يأنه قولهم ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لاتفهم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في السلم الموصلى الارتماسي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور الممدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصولا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب فيلزم انقسام المجرى البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم استثناء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورد بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسبجه جوابه (قوله فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب) اي قولهم بنى السلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على وجه جزئى يعنى ان الناظرين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك المواضع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحدود المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به كافي اثبات الشيء بدليله القامى المشاهد فتنفى دليلهم المذكور ان يكون كل جزئى معلوماه تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا فلا تخصيص لدليل ولا مقتضى في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تخصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئى المتعلق بالماديات وتلك الصحة بلا حظة قيد

الحكم الكلى (قوله فالصواب الخ) هذا البيان نظرا ان الفلاسفة يقولون بنى العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخروج السلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلى لا يكون تخصيها له لما انه يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وفيه نظر اما اولا فلان لينة نفي العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانيا فلان قوله لا يمكن الا بالآلات الخ في حيز المنع واما ثالثا فلان التخصيص عن الحكم الكلى باق كما كان لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يقتضى العلم بالجزئيات فالقول بان لا يمكن ادراكها الا بالآلات تخصيص فلا فرق بين

متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب  
الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بخو التعقل لا بطريق التخيل فلا يزب عن علمه  
مقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن

الجثية اى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة من حيث انها متغيرة ومشكلة فيكون  
فيا لبعض انحاء العلوم لاثباتا للجهل ببعض المعلومات كاقال الشارح ( قوله  
وما جرى مجريها ) في كونها آلة جسمانية مستعينة في حقه تعالى وان كان غير الحواس  
المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولافلان النفس الناطقة المجردة هي قبل انصافها  
بصفة كالم والحلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك  
الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف على آلة  
جسمانية بخلاف ادراك المتشكك من حيث التشكك فلذا استدلوا على نقي العلم بالمتغير  
ب لزوم نفس التغير الحال في حقه تعالى وعلى نقي العلم بالمتشكك ب لزوم الاحتياج الى  
آلة جسمانية واما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية  
من خواص الحواس وما يجري مجريها وكيف يجوز قائل انه تعالى يوجد تلك  
الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يرتب عليها وانما يعلمها بوجود كلية منحصرة فيها  
بحسب الظاهر بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا  
بسبب قوة جسمانية وهو حاصله تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كل وحزق معلوم له  
تعالى بكل علم كل وحزق ( قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة ) اى على  
توجيه المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات  
بخو التعقل اى يعلم شئيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة  
زيد بشريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب  
الظاهر وان لم ينحصر بحسب الذهن ولما كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية  
للمبصر وكذا الكلام في السموات والمشعومات وسائر الحواس لا بطريق  
التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس ماحدى الحواس فانه طريق صحيح  
لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيوبتها عنه وذلك الاحضار  
هو التخيل اذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله العلم الشئيه بالتخيل  
كما يصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية بالاستحالة  
مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشئيه بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق  
التخيل في عدم قابلية للتكثر بالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت ( قوله فلا  
يزب عن علمه تعالى ) المزوب يضم العين المهملة والراء المعجمة القههاب  
والزوال والذرة الجملة الصغيرة وما يطير في شعاع الشمس من التبار وفي هذا الاقباس  
ايعاد الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى اذ فانيها  
ان يكون كل شئ معلوماه تعالى لاملوما بكل علم كل وحزق فن ابن تكفيرهم

الصواب وغيره ( قوله قلت  
حاصل مذهب الخ ) حاصله ان  
الحكم كل وان تخصيه ليس  
مذهبهم وانه لا معارض  
يقضى تخصيص هذا الحكم  
الكل وعدم العلم بالجزئيات  
على وجه جزئي لا يقضى  
عدم العلم بها من حيث انها  
متغيرة فتشيع المشتبهين  
ساقط عنهم وانما انبعت  
من نصب

ذلك العلم ما من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل مآدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه الثقل فالاختلاف في نحو الادراك لافي المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكثير مع لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

( قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره ) جواب سؤال مقدر بان يقال حل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اهم من الثبوت والمشكل فاذا نقوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم ان العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثير وبواسطة التعريف قابلة وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود في الخارج فالكلي والجزئي اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثير وعدم قابليتها صناد للعلم في التحقيق لا المعلوم ولما قالواهما من المقولات اثباتية في التحقيق فاقسم اليهما العلم حقيقة وربما قسم اليهما المعلوم مجازيا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم يدركه ولا يدركه الواجب بل كل مفهوم يدركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق الثقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الحرفي الحاصل لادونه تعالى لافي المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فاهم لا يتولون بذلك هنا مراده ونحن نقول فيه بحث اما او لا فلان علم الواجب تعالى يزيد مثلا لما يحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم اسرانه احدها العلم الحرفي به وتاميهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال وبكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المضمرة فيه فيكون علمه تعالى بسلطة المكتنات المادية حصوليا لاحصوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ما يستثير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بسلطة الماديات والتعبريات - حضوريا كون صورها المرتكزة في العقل الاعمال حاضرة عنده تعالى بذواتها كقولنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كقولنا بالماديات بصورها المأخوذة منها واما قايما فلان ذلك الجواب - على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لامثالها وشبهها الخاف لها في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وتاميهما ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتناقض العلم بالمعلومات في الخارج كالعقلاء فلو كان المعلوم هو

التعصين عليهم ( قوله يدركه هو تعالى على وجه الثقل الخ ) هذا على تقدير ان يكون علمه حصوليا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من التحوين فلا ولا خلق ان علمه تعالى لا ان لا يتصف بالجزئية لا يتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها والا يخرج عن علمه متقال ذرة ولا يثبت عن ادراكه مقدار حبة ( قوله صفتان للعلم الخ ) يعني الصورة الحاصلة من حيث هي فان اطلاق العلم عليها شائع في مقالة الاعيان الخارجية وهي المنتصف بالكلية والجزئية لا العلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية فانها من هذه الحثيثة من الصفات الخارجية ولا يتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعرضهما نفس الشيء من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

علا كبريا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم  
 فيه من المتأخرين كابن البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من  
 ان الشخص الذي يمتاربه الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام  
 الامر الخارجي لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد  
 المتضامين اعني العلية بدون الآخر وهو المطلوبة ولذا تنحوا على ابن حاشم  
 حيث اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا  
 لكنها باعتبار قيلمها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن  
 عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم  
 متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني  
 والخارجي كما يقول الجمهور وهذا التحقيق هو مذهب ابي الشيخان ابن سينا  
 والشهاب السهروردي المقتول فالكيفية والجبرية على هذا التحقيق صفتان  
 للمعلوم لا للعلم لقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن منتزعة  
 بالمتخصصات الذهنية فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا  
 بعد تجريدها عن تلك التخصصات على ما حققوا وانا كاتا صفتين للمعلوم  
 لا للعلم في التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطبا اذ الصورة الكلية  
 فهي بعد تجريدها عن التخصصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية  
 فكيف يكون احدي الصورتين عين الاخرى فلزمهم ذلك في التحقيق وان لم يلزم  
 في المشهور ولا يغفل عن هذا الاشكال القوي الابن يقال اننا الشارح في حاشية  
 التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية انفس التركة مطابقة  
 الصورة لما هي لخلله كانتا صفتين للمعلم وانفسرت بالمثل على كثيرين كانتا صفتين  
 للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول ولوسلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك  
 المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يمدون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لم يلزمهم  
 ذلك في الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما  
 الكفر هو الالتزام اي الحكم بالشيء مع العلم بزم الكفر وفي قول الشارح فيما بعد  
 لو قالوا انه تعالى لا يعلم الا آخر اى لو حكموا به صريحا والزاما مع علمنا لازوما من غير  
 علم بالزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله سواء كان صوابا او خطأ ايما  
 الى هذا الجواب فليأمل لا يقال وانما كانتا فلوفرنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم في  
 التحقيق فنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي اذ كل علم باعتبار الاتصاف اليه يصير معلوما  
 لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل جزئي حقيق له نوع  
 فيدرك بطريق العقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم **(قوله وكذا**  
**من شنع عليهم الخ)** اي حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم في ذلك  
 الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المنتسب من ان الشخص

( قوله بناء على ما اشتهر  
 بين المتأخرين ) الى قوله امر  
 داخل في قوام الشخص  
 فكل هذا يكون ذوات  
 الاشخاص مختلفة بالحقيقة  
 المختصة بكل منها فادراكها  
 بمفاتها وذواتها لا يتأني  
 الا بالذات تلك التخصصات  
 الداخلة فيها وتلك  
 التخصصات في الماديات  
 تكون مادية لاحتياجها لضرورة  
 امتناع كون المحدثات  
 المدركة بالعقل مميزة للماديات  
 المحسوسة باحدى الحواس  
 ولما لم يكن لها ماهيات كلية  
 فلا يمكن ادراكها بطريق  
 العقل فيلزم ان لا يحصل  
 العلم بها للمبادئ العالية  
 المنزهة عن المادة وشواشيها  
 وهذا منشأ التشنيع على  
 الحكماء بانهم ينفون علم  
 الواجب بالجزئيات المادية  
 و مراده رحمه الله من ابتناء  
 هذا الحل على ما اشتهر  
 من كون الشخص جزء  
 الشخص وماديا وغير ذي  
 نوع هو ان الحاصلين  
 لكلامهم على عدم علمه  
 تعالى ببعض المعلومات  
 جعلوا هذا القول الذي



الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وحيث ان الفصل لا يتغير مع تغير النوع

اي الشخص الذي يتميز بالشخص المميز من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل في قوام النوع والمراد من القوام الملاءمة بمعنى ما به الشيء هو هو قال الملاءمة بهذا المعنى شاملة لكل والجزئي للملاءمة بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو قائما تحتها بالكميات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء آخر لسميه بالشخص وذلك الشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيقي لا نوع له والا لاحتاج في وجوده الى شخص آخر ينضم الى نوعه ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى شخص متشخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا تنقيد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شيء مائة كلمة لم يحصل جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال في حاشية التحرير المتأخرون حسوا ان الشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبت الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل وان الشخص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متغيرا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول الشخص فيه شخصا متغيرا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالشخص متشخصا بذاته لما سبق آتيا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص محتاجة بالحقيقة المختصة بكل منها اي بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ملابسا بالجملة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادئ الدائية وهذا منشأ التشكيك على الحكماء بانهم يتفكرون على الواجب الجزئيات الدائية ولا يمتدحون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود الخاص بل تتشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار كما يصير به متمنا عن غيره فالعامل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما يصح عليه القاربان وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض الفاعلة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من الشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فاهم حصروا المسكنات في القولات الشر حتى قال في التاميم الاول لا يستطيع ذاكر ان يذكر شيئا غاربا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية (قولهم) وحيث ان الشخص لا يتغير مع تغير النوع لا نوع له ما كان الشخص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات الدائية المشتقة عليه معلومة بالكلية بطريق النقل لان الشخص الذي هو جزء الشخص شخص لا نوع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا

اشتهر منهم سبيل لهذا الحل لان هذا الحل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض المتأخرين (قوله) فالشخص شخص لا نوع له (اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر الشخصات بشخص آخر فذلك لا آخر متمنا ايضا آخر وهكذا في دور او يتسلسل

اذ لميز عن سائر افراد النوع لابد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة  
 شخص آخر قطعا لدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال  
 على كونه شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا  
 فالخصيص بالدخول تقويل بلافاضة انتهى نعم نجه على الشارح ان التشنيع المذكور  
 لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفى مجرد كونه شخصا لانوع له وان كان  
 خارجا والطاهر من المبنى عليه ان يكون موقفا عليه كالاساس ومقابل المراد مجرد  
 المشائية لا الاحتياج اليه قائما يدفعه عن كلامه في حاشية التعرید لاعن كلامه هنا  
 ويمكن دفعه بان المبنى على ما اشتهر هو التشنيع المتعدي الثاني عن احتمال ذهب اليه  
 طائفة من العقلاء لامطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس بناء الحل والتشنيع  
 على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان من جملة المعلومات  
 ما هو جزئي حقيقي مادي لانوع له اهم من ان يكون داخلا في القوام او خارجا كما يدل  
 عليه جوابه الآتي فان حاصل التشنيع ان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي  
 لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا ويدل عليه ما اشتهر لان الدال  
 على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق  
 النقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات عبر المادية فكل ما يدرك بطريق  
 النقل فله نوع او جزئي غير مادي بل انما يدرك بطريق التخييل فيلزم ان لا يكون  
 ذلك الشخص ولا الشخص المشتمل عليه معلوما بالكنهه بطريق النقل فيلزمهم  
 في العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امرا  
 داخلا في قوامه مسمى بالشخص فان ذلك الانيات باطل بالدليل الذي اقاموه على  
 بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والمواريض المختصة به وهو  
 انه لو كان المواريض جزءا من الشخص لم يصح حل اناهيته على افرادها ضرورة  
 ان الصلحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مابيا للمجموع المركب منهما  
 بل يكون الحل في الحقيقة محل الجزء على الكل التمايزين بحسب الخارج وذلك  
 باطل قطعا بل الشخص معروض تلك المواريض وبهذا الدليل يطل ايضا احتمال  
 كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لا يثبتونه اصلا  
 لادخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالمواريض الخارجية  
 كالكيف وانكم والابن وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع  
 واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من مشاه  
 ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى  
 الكون في الاعيان التخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه وقد قرر عندهم  
 انه ما من كلى الا وهو نوع لما تحته من الحصص واما الثاني فلانه عند الحكماء مقول  
 فان لا يحاذي باصرفي الخارج فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج

(قوله بحسب النظر الجلي الخ) وذلك لان اختصاص كل شخص بموارض حالته مسوق بامتيازه عن صاحبه والا لم يختص فرد بموارض مخصوصة وفرد آخر بموارض اخرى بل الكل يكون متشاركاً في الكل

(قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالموارض الخارجيه) فمع يمكن ادراك كل منها بطريق التمسك وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك الموارض ذو ماهية كلية عندهم على ما يصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النوع من الوجود الخ) اي لا معنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شحاصاً فالشارح العلامة في حواشي على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فتوابعها منحصر في فرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود

وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الحسائية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امراً داخلاني قوامه مسمى بالعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالموارض الخارجيه بحسب النظر الجلي واما بحسب النظر الدقيق يعمى او يحسوس باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الاسمين فلا يكون امتيازهم بمالاتوعه لا داخلاني قوامه ولا خارجاني فصلاً عن امتيازهم بمالاتوعه محسوساً باحدى الحواس وايده بقوله والموارض والمفروضات الخ كما نقل وكيف يثبتون تمكنه لمالاتوعه محسوساً باحدى الحواس وقد حسروا ايمان الموحودات من الموارض والجواهر في المقولات المشرعة في الاجناس العالية فكل ممكن ولو من المحدثات له نوع وبالحسنة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد لا يبدلون لزوم ماهو الكبر لهم فلا يذعن تكبرهم على اصول اهل السنة في قوله بل امتياز الخ ترقى وبهذا البيان سقط الاوهام من جنبها مقابل ان اراد المقولات المنتشرة فالعصرى القاتلة بان جنبها داخله في احدى المقولات بموعة لجواز ان لا يكون بعضها داخله في المنتشرة على انهم لم يقدروا دليلاً على هذا المحصر كافي المواقف وان اراد مطابق المقولات بمعنى مطابق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولاً في التحقيق فكبرى المطوية افاتة بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية بمنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسيطاً لماهية كلية كذات الواجب والتشخص ولا بد لنى ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصاً بذاته ان حل على معنى كون التشخص معطلاً بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا يحصر في فرد وان حل على معنى كون التشخص عين الذات كافي الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لانوعه له قطاع على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولا شك في اعصار تلك الماديات في المنتشرة عندهم وان لم تحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكبير فلا يقابله الخ قطعاً (قوله فانهم لا يثبتون في الشخص امراً داخلاني قوامه مسمى بالعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون العين والتشخص وجودياً واستدلوا عليه ما حذر الموحود في الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان العين عندهم بهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا امراً داخلاني في قوام الشخص مسمى بالعين والتشخص ولا يحص الا بان يحصل مراده على ان لا يثبت المحققون منهم وان اثبت بعضهم فلا يذعن تكبير جميعهم (قوله واما بحسب النظر الدقيق الخ) يذعن قد انتهر بينهم ان الشخص هو الموارض الخارجيه وليس صحيح لان كل من تلك الموارض ثابت للشخص في الخارج بحيث تكون القضية اقلية بان زياداً متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقة لازمة ومن الذين ان ثبت شيء لشيء في ظرف

(قوله فامتياز نحو وجوده الخ) اذ التحقيق ان الوجود ليس امرا منضميا الى الماهيات انضمام الاجزاء والصفات بل هو ابتداء منشأ نحو استداده الى الوجود ﴿ ١٧ ﴾ الحق الواجب المطلق فكل موجود كما انه يكون مبدأ

لا تارة نحو استداده الخ  
كذلك يكون به متنازعا عن  
جميع ماعداء قال الشارح  
في حواشيه على شرح  
الاشارات والذي يقتضيه  
قواعدهم ان الماهية انه  
كانت مجردة قواعدهم انحصار  
في فرد وان كانت مادية  
فيختلف اشخاصها بحسب  
استعدادات حصص المادة  
بمعنى ان كل استعداد يستدعي

وجود تلك الماهية مقارنا  
بأعراض وهيآت مخصوصة  
لا بمعنى ان تلك الأعراض  
والهيآت ينضم الى الماهية  
الكلية فتشخصها كيف  
وتشخص الموضوع سابق  
على تشخص الأعراض  
فتشخص الماهية حين  
وجودها بالذات وغيره  
بالاعتبار فان وجودها  
الذي يقتضيه الاستعداد  
التخصص هو الذي يمتاز  
به عن الافراد الموجودة  
بوجود آخر يخصه  
الاستعداد الآخر وتلك

الأعراض قد تسمى مشخصة  
بمعنى انها عنوان التشخص  
وعلامته لا بمعنى اتعاقب  
لتشخصها وامتيازها

فامتياز نحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض  
مخصوص به وتلك الأعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلامته  
التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المثبت في ذلك الطرق بداهة فلا بد ان يكون  
ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولوقبلية بالذات فلا  
تكون تلك العوارض مشخصة له في التحقيق بل للشخص هو الوجود الخاص  
المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان الشخص هو تلك العوارض لتبدل  
الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص يلق من اول  
صره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذا الدليلان اشار اليهما  
في حاشية التجريد كما صرفت ويجه على الثاني انه يجوز ان يكون الشخص في الواقع  
هو العوارض اللازمة للتعبير المتبدلة ( قوله فامتياز نحو وجوده الخاص )  
اضافة النحو من إضافة النام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو  
الخاص ان ليس امتياز بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية  
التوعية فيصير المجموع شخصا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود  
المضم موجودا في الخارج كاشا الأعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت  
بل نقول ان كان الوجود المضم موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج  
فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوت وهو مع كونه مستلزما  
لوجود الكلي الطبيعي في الخارج مستلزم قلدور او التسلسل لان تسلسل الكلام الى  
وجودها المتقدم على ثبوت المضم وان كان اعتباريا ممدوما في الخارج يلزم ان  
لا يكون شخص موجودا في الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتياز  
به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الأعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به  
بحيث يمتاز منه لامن غيره فيكون به متنازعا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا  
النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص وامامقارنة هذا النحو لتلك العوارض  
المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة فباتضاء الماهية التوعية واستعدادها لها دائما  
او لاستعدادات متواردة متعاقبة فمادة ذلك الشخص عندهم ( قوله وعلامته التي  
بها يمتاز عندنا ) اى لا ينسب التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك  
الأعراض لا نفس الشخص الذي هو معقول فان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح  
المشهور بان يقال لكل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا  
لا في نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق ( قوله ولذلك يختلف تلك

ولذلك لا يشبهه علينا عند تبدل (٢) ﴿ كذا يدعى على الجلال ﴾ (٣) الأعراض هذا كلامه فليعلم ان تكفير المكفرين  
لهم وتبديعهم ايامهم مبنى على تصور فهم لقواعدهم وقسا نظرهم في شواهدهم

والهيآت تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الأعراض فتشخص الماهية

الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتمتع عند بعض المدرك بموارض مخصوصة وعند بعض آخر بموارض أخرى والموارض والمرضات كلها لها مميزات كلية قائما جواهر واعراض داخلية في إحدى المقولات فإذا ادركت بالمثل كانت كلية باعتبار هذا الإدراك وإن ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار أن في الجزئية شيئا داخليا في قوامه ليس ذلك داخليا في الكل بل هما نحوان من الإدراك يتماثلان بشئ واحد وإذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا أو خطأ فإن ما يفوته عنه تعالى هو الإدراك الشيء بالتخيل وهو في الحقيقة نقص على ما صولوه في موضعه فكما أن كثيرا من الصفات كالدقة في حقها وهي في حقها تعالى نقص كذلك مثل هذه الإدراكات في حقها نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتناقض التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم كالاشعري وفلاسفة الإسلام والتكفير الذي صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره إنما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يضي إلى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كإشرا إلى

(الاعراض) أي لاجل أن تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الأمر بخلاف تلك الاعراض باختلاف المدرك والأذهان إذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الأذهان بكيفية وكه وعند البعض الآخر بآبته وملكه أو بالمجموع وحاصله لو كان الموارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الأذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما أشار إليه في حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل أنه ليس بمجموع الموارض القائمة بالشخص مشخصة في الواقع والمطلوب أن لا شيء من الموارض يتمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز أن يكون الموارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصة في الواقع لانا نقول فلي هذا يلزم أن يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الحاصل أو كائنا تلاميذين كأيديهم عليه قولهم كل موجود متمشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلام هو أن غاية الأدلة الثلاثة المذكورة في الكتابين أن لا يكون المتمشخص في الواقع تلك الموارض ولا يلزم منه أن يكون المتمشخص هو الوجود الحاصل وهو المطلوب إلا أن يقال ليس هناك اسم متقدم على جميع الموارض إلا الوجود الحاصل والتشخص وهما امر واحد بالذات كما في الفارابي وغيره. واعلم أن الوجود الداعي عند مثبته كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر إلى هنا وما عند الآخرين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا متمشخص (قوله) بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم كاذب إلى الأشعري وغالقه الجمهور والزاع بمنى على أن الاحساس بإحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلنقاتل أن غاية هذا الإرجاع أن تكون السموعات والبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كأنكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل أكل منه بكثير لكن ذلك

(قوله) سواء كان صوابا أو خطأ (الح) فكيف إذا كان صوابا محضا وحقا صريحا (شر) وكمن عائب قولنا جميعه وأنه من النعم السقيم. وزدت اعتقاد النفس قاتية بنفيس لكل امره غير طائل.

حين وجودها بالذات وغيرها باعتبار أن وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الأفراد الموجودة بوجود آخر يخصص الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى أنها عنوان الشخص وعلامة لا بمعنى أنها علة لتشخصها وإما يراها ولذلك لا يشبه علينا عند تبدل الاعراض (قوله) قائما جواهر واعراض داخلية في إحدى المقولات قائم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال المسلم الأول لا يستطيع أن يذكر فذكر شيئا خارجا عنها

على قدم سواء فلا يتخصص مراد جزئ بل لا بد له من شعور جزئ و ارادة جزئية ثم اعلم ان هذا في علم الجواهر القدسية بناء على ان علومها بما سوى ذاتها وصفاتها الانضمامية حصولية ارسابية والا فلم الباري تعالى شأنه ليس بمحصولي فلا يتصف بالكلية والجزئية وهو يدرك الاشياء كلها على ماهو عليها في الخارج وفي انفسها فلا يتقبل ورود هذا البحث عليهم ولا يفترق في ذهنه عنهم الى الجواب الذي اورده الصارح وغيره مع ان تقيد الكلي بالكليات الكثيرة انما يفيد انحصار النوع على فرد واحد بحسب الخارج لافي العلم السابق على صدورهِ عن القاعل ووجوده وعبارة الشيخ في الاشارات الرأي الكلي لا يثبت منه شيء مخصوص جزئ فانه لا يتخصص جزئ منه دون جزئ آخر الاسباب مخصوص لاهلها يقترب به ليس هو وحده وقال المحقق الطوسي

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قل في الاشارات الرأي الكلي لا يثبت عنه الشوق الجزئي

الاكتشاف هل يترتب على صفة العلم كاذب الى الاشياء او على صفة اخرى هي السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئ تعلمه بواسطة الحواس على الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكل بواسطة صفة العلم عند الاشياء فلا اختلاف بينا وبينه تعالى في الدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلات لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لوجهه فانه قياس مع اخصار نعم لو كان الارجاع لثب الانكشاف على الوجه الجزئي لصح التأييد وليس فليس ﴿ قوله ﴾ قد تقرر الخ ﴿ اعطال لتوجيه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ومنشأؤه ماسبق منه من ان المؤثر في الكل هو الله تعالى في تحقيقهم كاشير اليه اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي وحاصل الاراد ان الجزئيات المادية صادرة عنهم عن الواجب تعالى بالاختيار بل هي الاعم الجامع للإيجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئي قبل الابدان فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده عنهم فضلا عن الاحساس به فيطرد التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالشيء الاعم والاكبري فلما تقرر عنهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالشيء الاعم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عنهم لاشتمال الآلة الجسمانية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عنهم معلومة بالوجه الجزئي لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحد منهم بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عنهم وكل ماصدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر ان هذا الاراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه ﴿ قوله الرأي الكلي ﴾ لعل مرادهم من الرأي والتصور هنا اعم من التصور الساذج الكلي والتصديق فائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي عبارة عن التصور الجزئي المفسار بالتصديق فائدة مينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا يثبت عنه الشوق

فوله الاسباب الخ اشارة الى كيفية اثبات الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا يثبت عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم

( قوله وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء ) ﴿ ٢٠ ﴾ قال صاحب المحاكات ان المراد ان

وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في القلق ورواء النفس المجردة قوة جسمية هي مبدأ تحيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفساً منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو

الجزئي أي الشوق الى الفعل جزئي معين بل لا بد من التصديق بالعائدة المعينة المرجعة لذلك الفعل على الترك عندهم والتميز عن التصديق بالتصور للإيماء الى ان مرادهم من التصديق بالعائدة اعم من الشك والوهم والتحيل كائناً وقد سبق الاشارة اليه ( قوله بان نسبة الكل الى جميع جزئياته ) مثلاً اذا اردنا فعلاً من الافعال المشتقة على فائدة ما قلنا المراد كل نسب الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكل لا يثبت من الشوق الى خصوصية الكتابة فزوم التزجج من غير مرجع بل لا بد بمدق ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالعائدة المعينة المترتبة عليها لترجع على غيرها عندنا فيثبت من الشوق الى خصوصيتها وانت خير بان الشوق الذي هو ميل النفس مستجلب في حقه تعالى فحق تحقيق مذهبهم السابق من ان موجود الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكل فلا يمكن الإيجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على غايتي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب حينئذ نقول لاشك ان الفعل الذي يكسبه العبد عند اهل السنة وعقوى الحكماء ووجوده عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له الوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل من كسبه او إيجاد ضرورة توقف علونه الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فتوقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به الوجه الجزئي لزوم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الاتي عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف هنا لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما ينافي التوجيه السابق لا بيان ان الواقع كاذبوا هكذا يذني ان فهم المقام ( قوله ولما اثبتوا في الفلك الى آخره ) أي لاجل ان فعل الاعمال المختار ولو كسبه يتوقف على التصور الجزئي اولاً لاجل ان الرأي الكل لا يثبت عنه شوق جزئي يتوقف عليه إيجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم ورواء النفس المجردة له التي هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الباقية جسمية يرسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمية وتلك القوة بمنزلة الحبال فينا فيكون مبدأ وآلة لتحيل تلك الحركات ومنه يثبت شوق جزئي الى كل حركة وينشأ كذا ذلك الشوق بالتصديق بان في كل حركة كالا مؤدياً الى النشأ بالمبادئ العالية التي جمع كالاتها بالفعل كما قالوا فيصدر من تلك الحركة وفي قوله وربما سماها بعضهم

الكل نسبة الى سائر جزئياته على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكل كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا يثبت من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا يثبت من الشعور الكل شعور جزئي والمراد بالرأى الكل الارادة الكلية والشعور الكل ( قوله وربما سماها بعضهم نفساً منطبعة ) انما قال ذلك مبالغة في كونه محالاً لا بد منه وذلك البض هو الامام الرازي زعماً انه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب فيه فان الجسم الواحد يتمتع ان يكون ذاتين اعمى ذاتين متباينين هو آلة لهما ما بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفساً واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمية على مادة الفلك فيقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وبحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوتها باعتبار آخر صورة كافي نفوساً ( وهو )

إن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تمقه للأشياء بالوجه الحزني. قلت قد صرح بعضهم بأن المعلوم الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والمفل الفاعل يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضا

وهو الامام الرازي اشارة الى دفع ما لورده الطوسي على الامام من ان اثبات فحين جسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور في اثباتها وراء النفس المحررة وانما المحذور في اثبات نفسين مجردتين ( قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره ) ينى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كيدل عليه التوفيق الآتي فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لاس جيبهم قيل حاصل الجواب منع انقرر عندهم وفيه انه يأنه الثقل عن الاشارات مع نقل استدلال التراجع بل الحق انه منع لزوم تمقه للأشياء على الوجه الحزني مما قرر عندهم مستندا بحجج القاعدة المقررة عندهم بان مرادهم من التصور الحزني ما هو جزئي حقيقة او ما هو في حكمه وعدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى في الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئي لاحقيقة ولا حكما لما ذهبن ونحن نقول لاجابة الى التأييد بنصريح الشيخ وغيره ان هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الحزني ما هو جزئي الحزني والمنحصر وفرد اذا ما توقف الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمسودم وانما يتعلق بالوجود الحاضر او بصورته المجزئة في الخيال بعد غيوبها عن الحس المشترك عندهم كيدل عليه كلامهم في باب الرؤيا ( قوله يصح صدوره عن رأى كلى ) لان ما ذكره في بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو اثبت شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجوع الى غير مرجح لا يجرى هنا لا لما قبل اد لاجزئيات لا لا مثل لفرد اذ الكلام في الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما منحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا التبعين ان علل بالمعية اما بالثبات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها في شخص والاقبال بمحاطها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالثبات كقبولات الافلاك القسالة لصورها الجسمية وكالطيف القابلة لصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كقبولى العناصر الاربعة قاتها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات متخافة بحسب القرب والبعد من ذلك واذا لم يتعد القابل لالبادات ولا بالاستعدادات انحصار المعية الحادثة فيه في شخص واحد كقبولى كل ذلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في شخص واحد كذا في المواضع وشرحه فقد ظهر ان المنحصر

وابدانها بينهما ( قوله ) يصح صدوره عن رأى كلى وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية الحصول في الواقع فلا يكون نسبة الرأى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى



ومن الين انه اذا تعقل كل مروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المروض والعارض منحصر في فرد يكون هذا الفرد المركب لأمثله من نوعه

ماهيات القول كل في شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتبينها الين الماهيات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات وبالنسبة وان انحصار نوع كل ذلك وكذا التمس ليس لانتفاء ماهية التوعية بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات انقدروا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده وما لم يستعد بعب عدم ايجاده فليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجواد محل ولا في القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امکان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امکان الارادة كما يقوله الفالكون يكون الواجب تعالى مختارا لا موجبا بل لامتناع الارادة والايحاد في نفسها عندهم وان كان امتناعا بالنسبة في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيع والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوفوي وقول المنطقيين بإمكان شمس اخرى منى على الامكان الذاتي فلا تنافي ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم ثم نجبه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قضى الجلال بحدوث العالم وبعد امکان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيع المذكور لما ذكرتم بعينه ثم يجوز الصدور كسبا عن رأى كل لكن قياس الايحاد على الكسب قبيح فاسد ولذا استدلل اهل السنة على بقاء كون البعد خالفا لافعاله بانه لو كان موجبا لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم ما طل ضرورة كذا حق المقام ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن الين الى آخره) لما كان ماصرح به بعضهم دافعا للاشكال بالامثلة من نوعه كالفعل والشمس لا يمثله مثل من نوعه كزيد وهذا الحجر احتاج الى ضمنية هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضيا له ومن المرضيات ما يختص به ككون زيد ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولوسلم فالمرضى المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا لا يرى ان الماشي على القدمين صادق على مثل الدجاج وعرضى الاطعام صادق على مثل الفرس مع ان المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فانما مركب الماهية الانسانية متلالم المرضي المختص زيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمروض منحصرة فيه لما قدنا من ان ماس كل الاهوت نوعا لما تحت من الخصص فيكون ذلك الفرد المركب لأمثله من نوعه الذي هو المجموع المركب من ماهيتي العارض والمرضى ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المروض لذلك العارض المختص به من جملة مصادر عن الواحد تعالى كما ان مبدأ ذلك المرضى من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومنى الجواب

(قوله ومن الين انه اذا تعقل كل مروض وعارض الخ) مبنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور الملول الذي لأمثله من نوعه عن رأى كل نقول انه يصح صدور كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من الين ان كل مروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعنى ماهية المروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصر آ في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأى الكلي كما يصح صدور الشمس والقمر الفعل عن الرأى الكلي المنحصر فيهما ولا شك ان كل ملول له ماهية كلية مروضه ماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك الملول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين في

على انه فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع

على تميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد المروض الموجود في الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى ولذا يندرج الى الملاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كصبيح زيد ونحوه كما توهمه من قال فيه ان يكون المركب كذلك لا يفيد في المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان قاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتبايران جملا ووجودا والا لامتنع الحل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرضي كالضحك موجود بمحصل آخر ( قوله على انه لا فرق الى آخره ) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المروض لعرضه الشخص به فلا حاجة لنا في تصحيح الصدور عن رأى كل منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبنى على التبتل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرضي المنحصر في ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضه ففي هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم في حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا تخصص لعدم الفرق فقد دل الملاوة على ان مراده من المراض في هذا المقام هو العرضي المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصر في خلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الاتحاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك فثبت العلم بالعارض المنحصر يكون اتحادا للعارض لا للمروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسيصح ما ذكرنا في هذا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونقي العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئي الا يرى انما تحكم بانحصار مفهوم الخالق في الواجب تعالى مع اننا لا سلمه تعالى الا بوجوده كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود ( قوله ويمكن التوفيق الى آخره ) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدم بان يقال لكن بقي التساؤل بين كلامهم احدهما قولهم الرأى الكلي لا يثبت عنه شوق جزئي وثانيهما قولهم المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

( قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ) قال في حاشية شرح التجريد اذا جوزتم صدور النوع المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور شكل منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصر في ذلك الفرد وما للفرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد ذلك من بيان ( قوله ويمكن التوفيق بين كلامهم ) اعنى قولهم ان الرأى الكلي لا يثبت عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصوره من وقوع الشركة والثاني ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في تلك تصورات جزئية الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا تثبت النفس المتطعة واعلم ان مسئة علم الواجب بما تعبر فيه الافهام ولذلك اختلف فيها

كل من انحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلي في اقول الثاني بالمعنى المشهور ولذا احتج الى تقيده بقيد المنحصر في فرد وفي اقول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون مرادهم من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي حقيقة او حكما مجازا بقرينة ما صرحوا لاحقة اذ ليس للجزئي معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع الدوال دفع التناقض والفرق بين جوابي التناقض ان الاول مبنى على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل في المعنى الحقيقى في اقول الثاني وفي المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل في القول الاول والثاني مبنى على ان الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة في كل من القولين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال جوابا بغير القسادة العقلية لا بخصيصها كما وهم ( قوله والثاني ماهو مشترك بين كثيرين ) اى ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان والفرس واما في ذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون مثل الشمس والعقل الفعيل كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع الاعتناء في هذا التعريف لقصد المشاكسة للتعريف الاول او لتعليق الاشرف الذى هو الانسان على غيره والا فهو انما يصح في التعريف الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن تصوره ولتخصيص عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلى ولو كليا فرضيا كالاشياء مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير من التكليات بهذا المعنى كالفرس والجداد لا يصدق على شئ من العقلاء في الواقع فالصواب الكثير ( قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ ) اى حين ما كان مرادهم من التصور الجزئي الصحيح لصدور اتحادا او كسبا شاملا للكلي المنحصر في فرد وحاصل هذا اليراد باطل السند المذكور في الجواب انه لو كان مرادهم من التصور الجزئي ما يج الكلي المنحصر في فرد لم يثبت عندهم القوة التطبعية في تلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلاً من تلك الحركات الجزئية بكل منحصراً في تلك الحركة واعتبرت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورهما على الوجه الجزئي الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتفعة في النفس للاحسام

( قوله اختلف فيها )

الح) والمذكور ههنا ما يصح ان يلتفت اليه وينظر فيه وماعدا ذلك من الاقوال فلا يستحق لذلك فلو حل الدين على ماهو الاعم من الدين بحسب الخارج والتفعل يشمل مذهب من يقول بان صفاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره ولو اريد من الصورة المجردة القائمة بذاته تعالى ماهو الموجود بالظهور العلم يشمل مذهب من يقول بزيادة

كلى ( قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في تلك تصور جزئية الحركة بحيث الح ) قال في حاشية التجربة وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قارو العلة الثامة ما يرضى اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى اسماً غير قار والا يلزم تخالف المعلوم عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ

والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتكبة في القوى بتجريد المتخصصات كدليل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا بحساس الجزئيات والتنبه لما فيها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الا كما هي ماهية الكون ولا التنبه ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك قائدا تلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية مطابق الحركة ولا ماهية شئ من عوارضها التي هي مبادئ اشتقاق حركات الحركة فضلا عن الماهية المحصورة في فرد بخلاف ما لا يمكن قائدا لها اذ حين ما تمت الحركة المبنية كالدورة المبنية مثلا ترسم فيها صورته الجزئية فينبور النفس الفلكي الحركة الاكسية عقيه بكل منحصرفيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمد مرادهم ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المبنية عن النفس الفلكي يتوقف على تصورهما الجزئي السابق على وجودهما مع قولهم يتوقف الادراك الجزئي على تلقن الآلة الجسمانية مع استحالة تغلقها بالمدموم في الخارج وهل هذا الا تنقض صريح ( قوله فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى ) اعلم ان قلبي عندهم منين احدها نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك ولما تراهم في اسامي العلوم يطلقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية اى هوية موجودة في الخارج كما في العلم الحضورى او صورة ادراكية كما في العلم الحضورى كما ذكره في كتبه كان العلم مشترك بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ اكتشاف المعلومات وبين المشين صوم من وجه تصادقهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته وفي الصورة الواحدة الاجالية في علمه تعالى بغيره كما بينتها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي مرآة للملاحظة فانها مبدأ لاكتشاف ذلك المعلوم لالاسائر المعلومات ويصدق المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الاجالية على مذهب المتكلمين ولا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم في المعنى الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول ( قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى ) لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره ( صور مجردة غير قائمة بشئ ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعدان بل قائمة باعضائها وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع ما تصور فلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما قوله

صفاته تعالى عنه ( قوله غير قائمة بشئ الخ ) بذى ان يكون مراد افلاطون من هذا القول بيت هذا القول الاول وهو اوثق الاراء بناء على ان الحوادث كلها مع كونها مسبوبة الوجود بالعدم حاضرة عنده تعالى غير قائمة عنه اصلا لا حاطة وجوده وجود الموجودات كلها وتعالى عن طرق لسبب القبل اليه والبدء وتخلل حيث وقد وان يتصور بالنسبة اليه حالة منتظرة او يتعزى على عظيم شأنه امكن وقوة وهذا واضح وان عجز عن تصويره الاوهام ولا يلزم عليه حدوث العلم ولا زيادة على الذات آخر ( قوله وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات ) فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا يناقض كون علمه تعالى اربيا وكون المعلومات حادثة

افلاطون او مركسة في العقل الفعّال كما يقوله الحكماء فعل هذا يكون المثل  
 الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لان تصور الكلّ وصور الجزئيات ولو  
 من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض التألهين  
 من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي الحسوس والمفقول واسطة تسمى  
 عالم المثل ليس في مجردات المجردات ولا في عالطة الماديات وفيه لكل موجود  
 من المجردات والاجسام والامراض حتى الحركات والسكنات والاضواء والهيئات  
 والطبوع والروائح مثال قائم بذاته معلق لافى مادة ومحمل يظهر للحس بمعونة  
 مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل  
 اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيّل وبألجلة هو عالم  
 عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول  
 عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقل وهذا ما قاله  
 الاندوميون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتأهى عجيب ولا يعمى  
 مدته ومن جهة تلك المدن باطلقا وجارصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما  
 الب باب لا يعمى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن  
 والشياطين والقبائل لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة للظاهرة فيها  
 وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والاطافة والكشفافة وغير  
 ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر الماد الجسدي فان البدن  
 المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الحواس  
 الظاهرة والباطنة فتلتد وتنأى بالذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال  
 مقدارى في هذا العالم فيكون لكل مالا يقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالتقطة  
 والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثل المقدارى بعض المثل الافلاطونية  
 لانه كما ثبت صورا مملقة مقدارية يثبت صورا مملقة غير مقدارية للكليات وبحكم  
 بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية وتقل عنه يوجد  
 من كل نوع فرد مجرد عن جميع الموارش اذلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا  
 قابل للمتناوبات كالفضح والبكاء والجهل والقيام والاقيام فان الانسان متصف  
 بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتناوبات والا لم تعرض له فيصكون  
 في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون مروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا  
 لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك في وجوده وجزء الوجود موجود  
 في الخارج والقابل للمتناوبات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان  
 مجرد موجودا في الخارج وهو بینه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد  
 عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع الموارش والحكم  
 بوجودها قاطنى البطلان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض المتناوبات

( قوله وظاهر عبارة الاشارات بضم الح ) هذا الاشعار في الحيز التبع وقول الشيخ فيها ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيويمته عقلا بذاته فانه ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة في الذات متقومه كلها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة الوازم من الذات متباينة او غير متباينة لانتم الوحدة والاول تعالى يمرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى انتهى لامثال يفهم الاماهة المفهوم من عبارته الواقعة في الشفاء الناطقة بنى كون علم البارى حصولا لا يريد من عروض الوازم الكثيرة الإضافية والسلبية ما يجنيه ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعرض وحصول نسبة المعرض وحاصله ان كون الواحد على اعلی مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضى ان يدرك ذاته بذاته اذ هو نور قائم بذاته وعن الوجود ﴿ ٢٧ ﴾ والظهور قائم يصدر عنه ليس يصدر الامن حجة العلم لمدى تصور

وهي التي اشتهرت بانثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات بضم ذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفي

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد الجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون يعني الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط النصرية ومركانها جواهر مجردة من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويغذيها بالدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويسير عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى لذلك النوع بمعنى ان نسبة قبضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماحية انسانية مجردة موجودة في الالهيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس يقصد واسان آخر معقول مجرد لا يقصد ابدا ولا يتغير وباطلة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون تورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلماتية وبعضها نورانية ففي قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا ( قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره ) حيث قال « واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته » لا بواسطة صورته « ثم يلزم قبوت » معقول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليه لجميع ملواه « عقلا بذاته لقائه » قيل حال من ضمن قيويمته اى حال كونه عالما بذاته ويمكن ان يكون

لدائه معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوهاى سلسلة الترتيب التلزية من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأى السخية ناسبا على المحقق الطرسى وغيره والاقالشيخ برى منه ومن امثاله

( قوله وظاهر عبارة الاشارات بضم ذلك ) وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيويمته عقلا بذاته فانه ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة في الذات متقومه بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة الوازم من الذات متباينة او غير متباينة لانتم الوحدة والاول تعالى يمرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى انتهى وذلك كالمقدمة فانه لا يبعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلاث وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور ان يخرجها من تحت في وحدة المعرض

( قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعة الخ ) حاصله انه جل ذكره يدرك جميع الموجودات بذاته من غير احتياج الى حصول صور خارجية او ارتسام صور ذهنية بل يدرك كل ما يتصور ادراكه ومن شأنه ان يدركه بادراك ذاته وذلك لان كل ما هو داخل تحت الوجود فهو ﴿ ٢٨ ﴾ صادر عنه تعالى من جهة علمه

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكرر فيها صورهاى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

مفعولاه يلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته ان يعقل الكثرة « فاعل يلزم » جاءت الكثرة « جواب لما لازمة متأخرة لا داخلية في الذات متقومة بها » وجاءت ايضا على ترتيب « اقتضت النية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات » وكثرة الوازيم من الذات « سواء كانت « متبانية » كالمقول « او غير متبانية » كالكلمات « ولا تنتم الوحدة » اى لا تخلفها اذا تلتمة خلل في الحائط « والاول تعالى يبرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثر لذلك في وحدانية ذاته تعالى « وحدة حقيقية بحيث لا تعدد لبالذات ولا بالاعتبار ولا يخفى ان الوازيم الغير المتبانية ليست بصريحة في الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبار العقلية كما يقاد من الوازيم الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الطاهر هي تلك الاعتبارات والاولى ما قبل تلك الدارة ما ذكره في العلم الاخصالى والفعل حيث قال « الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الحسارية مثلا كالسفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعمل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يبقه واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى « فعمل هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم العلم الواجبي على وجود الاعيان ولو تقدم بالذات لاعم ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى ( قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة ) اى من غير تقدم تمثيل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الذنى الآتى يستلزم حدوث تمثلا وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بشك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات ( من غير ان يتكرر بها ) اى في تلك الدفعة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها ( صورها في جوهره تعالى ) اى في ذاته تعالى ( او يتصور حقيقة ذاته ) اضافة الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقة تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والصورة هنا بالمعنى القدرى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته فتصور ( بصورها ) اى بصورة شئ منها بناء على اشمجال الجلية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته لثشق الاول بخلاف ما اذا حل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تنصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من لثشق الاول الدال على نفي اتصاف ذاته تعالى بالصورة

قادرا كـ سبحانه به متقدم على صدور عنه وسابق على وجوده منه فذاته تعالى اولى من الصورة التفاضلية بعلمه في كونه منشأ لاكتشافها وبالجملة ان ذاته الذى هو نفس علمه سبحانه اولى في ان يكون علما ومبدأ لاكتشافه من التثالى الصادر من حيث علمه وجهه ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى في كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا للصورة التفاضلية نسبة الضرورة دون الامكان والجسواز مع الرحمان فليس يتأثر ذلك ان تفهم من هذا الاولى ما تفهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على المكك الرابع لمركز العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب

ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واشعارا بان الرحمن متكافئ من غيره هذا ( الكثيرة )

( قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها ) هذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

(قوله لانه يقبل ذاته الخ) هذا ﴿ ٢٩ ﴾ استدلال آخر في المدعى مبنى على ماقرر عندهم من ان العلم بالذات بالذات

يستلزم العلم بالمولود على مايرشد اليه قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالذات بالذات

( قوله بل يفيض عنها صورها معقولة ) اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى في نقلها الى صور آخر ( قوله وهو اولي بان يكون عقل الخ ) حاصله ان نقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولي بان يكون عقلا وادراكا تلك الفائضة من نقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته بخلاف آخر ( قوله لانه يقبل ذاته ) بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيقبل من ذاته كل شيء وذلك لان العلم بالذات بالذات بالذات مقتضى للعلم بالذات بالذات بالذات دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلوم من حيث هو معلول لا يقتضي عنه المعينة فتنى علمت الملة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلوم واما المعلوم فاحتياجه الى الملة

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولي بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقلته لانه يقبل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكذا او في سياق النقي للمعوم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجالية الوجدانية لقزوم القاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي قاعلا وقائلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض المسكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنبيه بل ذلك التغفل الذي ( بان يفيض عنها ) اي حقيقة الذات ( صورها ) سواء كانت صوراً خارجية كما في صور المقول القديمة او صوراً علمية كما في صور الحوادث المرتسمة في بطن المقول ( معقولة ) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه ياباه كون المعلومات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضرب عن لازم الكلام الاول اي فلا تفيض عنها صور في تلك الدفعة لامتددة ولا واحدة بل تفيض عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور المقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية المرتسمة في المقول بناء على ان علوم المقول اجالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لانها تصير معقولة بعد التقيضان وحاصله ما اشار اليه بهمنيار في التحصيل من ان تغفل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والقيضان هو نفس الثعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقدم الشيع في هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة لماوجب تعالى بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى وكاينهما ان جميع تلك الصور معقولة لماوجب تعالى فانشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ( اولي بان يكون علما ) بمعنى الصورة الحاضرة عند الجرد ( من تلك الصور الفائضة من عقلته ) يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها لفاسد هناك صور اخرى لاجل معقولة الصور الاولى ليكون مرأيا للاحتمال والامانع ليكون كل من الصورتين علمانه تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصور الفائضة اولا اولي بان يكون علما من صورها الفائضة تأنيبا لاجل معقوليتها وما ليس باولي لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذات الواجب وانشار الى دليل الثاني بقوله ( لانه يقبل ذاته وانه مبدأ

ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوجه الى علة مخصوصة بل الى علما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة



لكل شيء فيقول من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات  
وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء

(لكل شيء) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية ويجه على الاول ان العلم يكون  
مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مشتلا  
على المصادرة والجواب عن ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة لنتوجه ذلك  
بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة  
من الخصوصية مع معلولها دفعا لرجحان من غير مرجع وهذه الخصوصية في الواجب  
تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعله تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم  
بجميع لوازمه التي من جعلها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكال خصوصية  
ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول  
وهكذا فهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الانبياء على ان يكون  
العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا  
لنفيان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم  
علم الواجب تعالى بذاته معلو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتهال الكل على الجزء بل كاشتهال  
العلم البسيط الاجالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة  
في علم الواجب تعالى وللإشارة الى الانطواء من تلك الخصوصيات قال ( فيقول من ذاته  
كل شيء ) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة الثقل ومبدأ عندهم هو العلم  
بالذات فكذلك ان نقول الضمير في قوله وهو اولي عائد الى الواجب تعالى على معنى انه  
اتمام لمحتج الواجب تعالى في التعلق الذاتي الذي هو مرتبة العلم الاجالي بالاشياء الى  
صورها التفصيلية المتعددة او الاجالية الواحدة لانه تعالى اولي بان يكون علما بمعنى  
مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور القائمة من عالته تعالى يعني لو كان هناك صور  
ادراكية لماضت مقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما  
نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه فزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف  
الى الذات فهو اولي بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة  
عن عالته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم  
الاجالي الذاتي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات  
اجمالا كما عرفت في الانطواء المذكور وانما لمحتج الواجب تعالى الى صورها  
في مرتبة العلم الاجالي لمحتج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور القائمة  
عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل آخر فلي هذا ثبت الامر الاول  
ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره  
من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمر عليه ومحوم حوله بما ليس  
مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفى الظن وغيرها من الكلمات الضيقة لان  
مراده ثبت بما ذكره كما عرفت ( قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ) وانما

من غير العلم بكونها  
مستلزما بجميع ما يلزمها  
لذاتها وهذا العلم يتضمن  
العلم بلوازمها التي منها  
معلولاتها الواجبة بوجوبها  
ويقل بسائر الاشياء التي  
بعدها المعلول الاول من حيث  
وقوعها في السلسلة البازلة  
من عندها ما طولا او عرضا

في هذا الموضع فانه قال كالا يحتاج الماثل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته  
قال ظاهر كلام الشفاه لانه يجوز ان يحمل على تقى قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة  
العلم الاجالى وانبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الابدان  
بناء على ان الكثرة المارضة لا تفتح في وحدته الثانية فيكون موافقا لما في الاشارات  
لا يقال فلي هذا لا يكون مافي الشفاه صريحا في تقى قيام الصورة لانا نقول مراده  
التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقل مافي الشفاه وان كان صريحا في تقى قيام  
الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين  
المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية في كلامه قائم ولو مرجوحا  
نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها  
من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الاغلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما  
قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام  
صور المعلومات الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا بدفع الاحتمال  
المدكور اذ سيحى من الشارح ان الشيخ رد دعوى الواجب بين الاحتمالات في الشفاه  
ولم يبين ان الحق ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا معنى على ما فهمه الشارح من الشفاه  
وسيحى تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاه بالاحتمال الاول اعنى قيام الصورة  
الواحدة الاجالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجالى لتكون تلك الصورة علما  
اجاليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فالاضراب هنا على ظاهره وقوله وهو  
اولى الى آخره بالمعى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجالية  
حضورى لا حصولى وبالمعى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة  
هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاناصرة ( قوله فانه قال كالا يحتاج الماثل )  
اى النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك  
ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى  
تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء  
انفت الى ذاته او لا ( الى صورة غير صورة ذاته ) اى غير هويته الخارجية واطلاق  
الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفى الاذهان صور  
عندهم مبني على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية  
الحاصلة عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم فى العلم الحضورى يكون المرأة  
والمرقى متحدين في الماهية وفى شخص الوجود الاصيل خارجيا كان ذلك الوجود  
كما فى علم النفس بذاتها او ذهني كما فى علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها  
وفى العلم الحصولى مختلفين فى احدهما كما فى علم الانسان بمحمد التام او برسمه وواعلم  
انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثليين فى محل واحد بناء على  
ما هو التحقيق من ان الحاصل فى الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه قارة بان

التي هو بها ولا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك  
الصادر التي هو بها ولا يحتاج من نفسك انك اذا تاملت شيئا بصورة تصورها  
او تستحضرها فهي صادرة عنك

الحال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود  
في الخارج والآخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك  
صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية يلزم الاجتماع المتأين والجواب  
الثاني هو المختار عند المحققين ولما اختاره المحقق الطوسي ما اقول يتجه على كل  
من الأيراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالة بكه ذاتها فطامر القسار  
والا لعلت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالة بذاتها ببعض وجوهها هناك  
صورة ذهنية غير مماثلة لنفس لانها صورة ذلك الوجه المتأين لها بالماهة لا صورة  
نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا  
بمثلين (قوله لا يحتاج ايضا الى آخره) هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات  
عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتي وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة  
عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم  
ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها  
علما حضوريا لكي المقدم حق فكذا التالي اما حقيقة المقدم فالوجدان واما الملازمة  
فلان ثقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلقة الصدور كأيدل عليه التعاقب  
بالشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضمير وجا  
لذلك الثقل فوجه الاقوى بالطريق الاولى (قوله فهي صادرة عنك الى آخره)  
لعل مراده الصدور الظاهري لا الحقيقي لانه متناق لما اسلفه في تحقيق مذهب  
الحكماء من ان لا يؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حله على مذهب  
نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون البعد موجدا لانفسه لانه هنا في  
صدد تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بملازمة  
العلية للكل ويدل على ما ذكرناه من اجل فبا ياتي حصول الصورة لنا حصولا بالتقابل  
للافاعل افراد بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة والحادثة  
وماتوقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر الملل المعدة وغير المعدة  
والصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر وما يتوقف عليه بايجاد  
الواجب تعالى ان يتوقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء  
والصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كاتوهمه الشارح في الوجه السابع الآتي  
قانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب بنسبه على ان جميع الممكنات  
مرتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا  
الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظلاله الا ان يكون ما ذكره  
هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي

ولا تظن ان كونك محلا لتلك ﴿ ٣٣ ﴾ الصورة شرط الخ ( دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية

انما تكفي في ثقلها لكونها  
حالة في النفس وامتاع  
حصول صورة اخرى  
مهما مساوية لها بخلاف  
ما يصدر عن العقل فانه

ليس محلا فيه ومن ان الصورة

العقلية ليست صادرة عن  
النفس بل النفس قابلة لها

واما حصلت الصورة حالة

في النفس صادرة عن العقل

الفعال ووجه الدفع اما عن

الاول فهو ان كون الصورة

حالة في النفس ليس شرطا

لثقل والالم تكفي نفس

ذاتها في ثقل ذاتها بل

حلول الصورة في النفس

شرط لحصول الصورة

لها الذي هو شرط ثقلها

حتى اذا حصل لها الصورة

بوجه آخر غير الاول

حصل الثقل واما عن

الثاني فهو ان حصول

الشيء عن الفاعل حصول

لفاعل فيكون حصولا

لتسبب ذلك الشيء وهو

الثقل اذ لا معنى للثقل

الا حصول الشيء المجرد

للمجرد وحصول الشيء

لقابل اضعف في كونه

حصولا لشيء من حصول

الشيء لقاسم واذ كان

الثاني كافيا في الثقل كفي

الاول بالطريق الاول

لا يخرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تثقل تلك الصورة بغيرها  
بل كما تثقل ذلك الشيء بها كذلك تثقلها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصور  
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل  
التركيب واذ كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فانك محلا  
للعقل مع ما يصدر عنه لانه من غير مداحة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك  
الصورة شرط في ثقلك اياها فانك تثقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان  
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول

هذا اولى من توضيح مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان  
( قوله بل كما تثقل ذلك الشيء بها ) لكونها مرآة ملاحظة ( كذلك  
تثقلها بنفسها ايضا ) لان اتحاد المرئي والمرآة قائمة بولادة الصورة اولا ولذا  
الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كإبري المرأة اولا وبواسطتها الصورة المرتسة فيها  
وتحقيق ذلك ان العلم مطابق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس  
اولا كالمسائي الحرفية ولا يلزم من كون الصورة مملوكة ان يكون الحكم بكونها  
مملوكة مملوكة بدون الالتفات اليه ومن عمل عنه قال مناق ( قوله بل انما يتضاعف  
الى آخره ) يبنى ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والآخر  
حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور  
فيها بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيها المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط  
اما المتعلقة بذات العقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث  
حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهي كون الصورة صورة ادراكية  
لشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة ملاحظة نفسها هذا باعتبار  
كونها علما واما باعتبار كونها مملوكة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة  
ادراكية هي مرآة لها فان العقل يتزعم عنها صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها  
صورة زائدة على ذاتها كما يتزعم الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي  
من حيث كونها ماله تلك الصورة المتزعة مملوكة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات  
فقوله فقط متعلق بالتعاق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة بالتوازي  
من جهة تلك الاعتبارات كون العقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشيء  
لان حلول الصورة في العقل من خواص العلم الحسولى ولا مدخل له في العلم الحضورى  
كما سيصرح به في حق الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كان الفاعلية والمنغذية  
المتزبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحسولى ( قوله  
ولا تظن ان كونك محلا ) منع لعمالة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين  
احدهما بان يقال ان اريد ان تثقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة

والى هذا السؤال والجواب ( ٣ ) ( كتبه على الجلال ) ( ن ) اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ

تلك الصورة لك الذي هو شرط في تفكك ايها فان حصلت لك تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل الثقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول

الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك الثقل بشرط الحلول فبنا وان اردت الثقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حيثئذ لان المعلوم الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة الممنوعة باطلال السند بزعم مساواته للمنح بان يقل ذلك الاشتراط باطل فأنك تغفل ذلك مع أنك لست محلها فلو كان ثقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها المشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تنقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حاضرة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الفيل المذكور كأنه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تفكك ايها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشتراط. لتحققه في علم النفس بذاتها من غير حلول فيها قال فان حصلت لك تلك مبنى فلوفرنا حصول تلك الصورة بشعر الحلول فيك حصل تفكك ايها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا ينبغي انه ان اراد استثناء الطبيعة المختلفة فلم وغير بعيد وان اراد استثناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض الآخر بعدم الحلول فلا يتبرع ( قوله فان حصلت لك الى آخره ) فذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتى وتأتيها بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بمشاركة النير مقبولة لها وهي قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى منه ليست كذلك فان اردت ان تنقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط التسالية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تفكك ايها بدواتها بذلك الشرط وان اردت ان تنقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة حيثئذ ظاهرة بالمنع لاستثناء الشرط المذكور فيصدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة باطلال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشيء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله النير المستقل وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدنا ان المراد من الصدور بمشاركة النير ماله القابلية فقط وقابل الكل الواجب لا النير فن قال ان الوجه الثاني من الظن مبنى على كون الصورة الحاضرة في النفس صادرة عن العقل التام فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح نائلا عن الشيخ

الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المخلوقات الذاتية لفاعل العقل لذاته حاصلة له من غير ان تحمل فيه فهو عقل ايها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فانول قد علمت ان الاول حائل لذاته من غير تقاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المتعبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لقله للمولود الاول فاذا حكمت يكون المثلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

والحق الطوسي وبهتار من ان تحقيق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له ( قوله فاذن المخلوقات الذاتية الى آخره ) وجعل في الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المخلوقات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك ثم خص الذكر بهد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره للمولود الاول الصادر لابرط شيء اصلا لكن مراده مقابلة البواقي عليه كاستدراكه اليه ( قوله واذ قد تقدم هذا فانول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وهما ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على ما تقدم بل التفرغ السابق من قوله فهو حائل ايها الى آخره يدل على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمخلوقات الذاتية عين تلك المخلوقات فالوجه ملائمة اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطايات ثم الى اثباته بالبرهانيات فاسبق خطابي ومايتي برهاني فلي هذا يتدفع كثير من اباحت الشارح كاستدراكه اليه لكن الشارح سيثبت الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمولود كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري فيما بعد المولود الاول وستعرف حرياتها في الكل ( قوله من غير تقاير بين ذاته وعقله لذاته ) اي علمه بذاته ( في الوجود )

اي في الوجود بحسب نفس الامر ( الا في اعتبار المتعبرين ) المتوهمين لما لا وجود له في نفس الامر كاياك الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المولود الاول واحد حقيقي لا تعدله لانا ذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعقل ومقول الا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يستبره ان هويته المجردة لذاته فهو مقول لذاته وبما يستبره ان ذاته له هوية مجردة حائل ذاته فان المقول هو الذي له ماعية مجردة لشيء والمائل هو الذي له ماعية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اهم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماعية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك انه ماعية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان الماعية المجردة لشيء هو مقول الى ان قال فقد فهمت ان

( وقوله واذ قد تقدم هذا فانول ) هذا شروع في اقامة البرهان على المطلوب بهد تمهيد تلك المقدمات وتقريره الى افهام

في الوجود من غير تمايز فاحكم بكون المملولين ايضا اعنى المملول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تمايز يقتضى كون احدهما مابينا للاول والثاني منقرا فيه تعالى وكما حكمت بكون التمايز في الملتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المملولين كذلك فاذن وجود المملول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه معقولا واعتلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس بمحصل الاسمين الاعتبار انما هي مجردة لذاته وانما هي مجردة ذاتا له وهما تقديم وتأخير في ترتيب المثال والفرض المحصل واحد انتهى وما قيل عليه تعالى يقتضى التمايز ولو اعتبارا ليس بشيء والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة عن كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فدل هذا يكون المراد بتمدد الملة في قوله بكون الملتين تمدا وهو ما لا يسابق الواقع ( قوله فاحكم بكون المملولين ) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس الاسرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ غلبة الذات لذات المملول الاول بطريق الاعتماد في الخارج فاما ان يكون المملولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المملول الاول موجودا خارجيا وعلم الراجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثاني لا يكونان شيئا واحدا في الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الراجب علة لذات المملول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة لعل بكل شيء هو علة للعلم بالمملول الاول والملائن واحدة في الوجود فكلمتا كانت الملتان واحدة في الوجود يلزم ان يكون المملولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تممدا في الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مابينا لذات الراجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية في ذات الراجب لانها لا تقوم بذاتها لعللان التل الاغلاطونية ولا بذات المملول الاول والا لكان علم الراجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون الملتين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من غير تمايز يقتضى الى آخره ( قوله فاذن وجود المملول الاول الى آخره ) والظاهر ان مراده وكذا انكلامه والمملولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المملول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المملول الثاني لا يصدر عنه الا المملول الثاني ولذا احتاجوا في صدور المملول الثالث الى شرط آخر ولا يحدح تمدد الملة ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالقياس الى المملول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدر المملول الاول بل اجروها في سائر المواضع ولو كانت الملة متمدة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستغضة مستغضة تحمل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا  
كثيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل مائس بمولات لها بحصول الصور فيها

كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفصلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه  
الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادية متقل نم لا يجري  
الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المولول التالي في المولول الاول بل صورة كل  
مولول متأخر في كل مولول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المولول في قولهم  
العلم بالذات علة للعلم بالمولول بالصادر عن الملة بالذات لا بشرط شيء لم يجر هذا الكلام  
في سائر المولولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم ما ياتي من ارتسام صور  
جميع الكلبيات والجزئيات في العقول بواسطة تعقلها الواجب تعالى الملة في الكل  
وان هم من المولول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول  
كما يجري في المولولات الذاتية القديمة يجري في الحوادث كلها فان الواجب بشرط  
مجموع المعدن السابقة الحادثة علة تامة لكل مولول حادث عندهم وهو بالنسبة  
الى ذلك المولول واحد حقيقي لا يصدر عنه غيره فيكون المولولان اعني ذات كل  
حادث وعلم الواجب به متحدان في الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا  
حضوريا مع انه حصولي عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى  
بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة في العقول وخص العلم الحضورى  
بالمولولات الذاتية التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم  
بالذات يوجب العلم بالمولول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبلاستقلال بالمعنى الذي  
ذكرناه يوجب العلم بالمولول هو على اخلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل  
سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون  
صدر ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه  
بذلك الصادر علم حضوري فالصدر في الدليل الاول محمول على الدور لا بواسطة  
رأى كلى فلا يجري في الحوادث المتغيرة ولا في الاحسام القديمة المتشككة ( قوله  
ثم لما كانت الجواهر العقلية ) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته  
من غير حاجة الى صورة مستغضة لا تجري في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة  
او كان علم الواجب بها حادثا ولا في التشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون  
الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها  
حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بعدم حصول العلم المتع  
في حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن فانه تعالى  
عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجود كلية  
منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

( قوله ثم لما كانت الجواهر

العقلية تعقل مائس

بمولولات لها الخ ) يعنى

ان لها نوعين من التعقل

احدها تعقل مولولاتها

وهو عين مولولاتها

وثانيهما تعقل مائس

بمولولات لها كتعقلها

الواجب تعالى وتعقلها

المولومات المدومات وذلك

انما يكون بحصول صورها

فيها على طريق الاشراف

من الواجب تعالى والحاصل

ان علم الله تعالى هو حضور

سائر مولومات عنده تعالى

ومثل المدومات لما كانت

حاضرة عند العقول وهي

حاضرة عند الله تعالى

كانت ايضا حاضرة عنده

تعالى ضرورة ان الحاضر

عند الحاضر حاضر

فيكون الله تعالى عالما بجميع

الاشياء من غير تكرر في ذاته



وهي تفعل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتفعل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما يتم ذلك لو كانت المقول طائفة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجود كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للمقول علما حصوليا بغير معلولاته صكلم العقل الثاني بالعقل الاول فلكل منها علم حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شيء فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها علما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة حواها وامراضا موجودة في الخارج او في الازدهان ففي كلامه غاية انحياز ومراده ما ذكرنا ولمسه ليراد ان لكل من المقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب يوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان علما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يتقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناء الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني وثابت عليه بعض الممكنات للبعض الاخر بالايجاد ينافيه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين الثابتين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهري في العلم الحضورى بالمصادر كما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة في الصادر المبين للمصدر محل نظر ( قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ) صفات للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة فذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست بمعلولة له كاقدمه لانهم منها ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الجسمانية وان ثوبه الشارح في الوجه السابع ( قوله لا بصور غيرها ) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى اضها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس باسند مذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وماتيل على هذا يلزم ان يكون مبدء الانكشاف تلك الصور لاذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فدفع به انه يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تفعلها فهي انما قامت مقولة لانها قامت تفعلها الواجب فبدأ

الثلة وهي العينة والمبنة والمملولة ولما كان الاول تعالى وتقدس محيطا بكل مانسمة الشبهة ويشمله الوجود كان كل ما يدخله تحت الوجود من الازل الى الابد حاضرا عنده كل في وقته فلا يرد عليه شي مما اورده الشارح من اعتراضه

(قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجوهر العقلي مع الصور الخاصة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذى عليه الوجود في الواقع (قوله وليس المعلوم الاول من صفات الواجب تعالى الخ) يعنى انه اعتبر في كون الشيء مدركا لشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشيء المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفه له وظاهر ان المعلوم الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عنده مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلوم الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى

والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لا يمتزج عنه متقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اثنى من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كالا يحتاج السافل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات السافل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس المعلوم الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

الاكتشاف هو الذات لا يعقل ليس الكلام في اكتشاف الصور بل في اكتشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث اكتشاف آخر غير اكتشاف الصور اذ ليس هناك علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فان اكتشاف الحادث هو بینه اكتشاف الصورة (قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم اتزامي فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصوري فالمعلم به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شيء بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم التصديق كما في تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسياله (قوله قلت هذا كلام اثنى) اى خطابي في مقام البرهان فلا يكون محسبا (قوله غير بين) اى غير معلوم لا بداهة ولا كفا فيكون منعا للمدلل بالاعتبار المدكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من دليله لاعلى التبيين وفي حجة ذلك المتع كلام قصد ارجاعه اليه بالتبيين فقال وما ذكره من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كان الصور العقلية الصادرة عما بالشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عما بالشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب (قوله الثاني ان تعقل الى آخره) منع تلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الفاظ وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل للمادة الصدور كادل عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعني الصادرة

اخرى ليس لملاقة الصدر حتى يقال اذا ثقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج المسائل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بل ثقل الصورة بملاقة الحلول او بالصدر مع الحلول ولا حلول للمالول الاول في الواجب تعالى عن ذلك ثم لو كانت النفس طامئة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحادثة فيها بدون الاحتياج الى تصوره لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المبينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك الثقل لملاقة الصدر بل لملاقة الحلول او لملاقة الصدر مع الحلول واتقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لقاعته الخ صريح في ان ذلك الثقل لملاقة الحصول للعقل بمعنى الحضور عنده وهي الملاقة المنطردة في علم النفس بذاتها لا بالصدر ولا بالحلول ولا بمجموعهما فالتعليق بالمشقة ليس لاجل ان الصدر علاقة بل لاجل انه مستلزم لملاقة الثقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب الحاشيات (قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا) وهي افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما في حركات اعضائنا او بمحل آخر كالاشكل التي ترسمها فان الكل مبينة لنا اى لفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولاصفة حالة فيها (الى الصورة) اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضائنا مثلا ككثر البصرات في ان صورتها ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فلي هذا نقول كما ان الصورة المرئمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرئمة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مبينة لنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا أن يقال كما ان مراد المحقق من الصورة الثقلية اعم من الصورة المرئمة في ذات النفس اوفى آلتها كذلك مراد الشارح من الصورة المبينة ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولاشيء من آلاته كما ستعرف (قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره) قيل مسأله دعوى البداهة في الوجود انتهى مع انه من اعظم المعارك اقول بل مسأله دعوى البداهة في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس مادية المعلوم اولا والوجود الذهني المتنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه يبدى بالوجدان ثم يتجه عليه ان وجودها بداهة اما هو حال كونها غائبة عن الحواس

● الثالث ان قوله لا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في ثقلك ايها فانك تفتل ذلك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط الثقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاه ● الرابع ان قوله ان حصلت تلك الصورة تلك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل الثقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب ● الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لقاعه في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقاعه ان اراد به

لا حاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة البصرة في النعمة الجواله ومنه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها في البصرة لا ارتسام صورتها في قوة اخرى غيرها ( قوله الثالث ان قوله لا تظن ) يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذي هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذهباك سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون الثقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المقول ذات العاقل كافي علم النفس بذاتها وتأتيها كونه وصفاتها كما علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجبرية الحللة في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدي اذهباك سند آخر لا يبطل بشيء من ذلك وهو جواز ان يكون الثقل لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده من الامور الجارية للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشيء من آياته ( قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره ) منع هذا القول المتفرع على ما سبق بفسد ارجاعه الى تفرعه كما اشترنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى ثقل الفاعل المستقل لمصدر عنه بذاته وهذا الحكم ثقل الفاعل بالمشاركة لمصدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه ( قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ ) يعني ان ما ذكره في ابطال سند المنع الثاني لاسلازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فلم يكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في ثقل الصورة بذاتها واعا يبطل ذلك لو كفي في الثقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا لغيره بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقاتل ان يقول لاشك ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والتمس الاحتمالي يتوقف على علم الفاعل بالذميل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاول وهذا القدر كاف

( قوله بل يكاد يكون مصادرة )  
قائه بمنزلة قوله ان كونك  
محلا لتلك الصورة ليس  
شرطا في ثقلك ايها

ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكتفى في حصول التمسك بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التمسك كما ان حصول السواد للقابل شرط الانصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الانصاف به . السادس ان قوله اذا حكمت يكون الملتين اعنى داته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تفريقا حكم يكون المملولين ايضا اعنى المملول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحث اذا المملول الاول بالاعتبارات اثلت التي

والمقام الخطاى على ان حضور الجزئية المرتفعة في القوى عند النفس بذواتها يمتل اشترط القابلية والمقبولية قطعا ايضا مع شوجه عليه البحث الرابع حيثئذ فانهم ( قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن الخ ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يشترط عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موحبا لفعوله ولا يصح ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق في شرح المواظف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( قوله تحكم بحث ) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يحق انه باطل لفدمة معناه الملازمة القائلة انه كلما كان الملتان شيئا واحدا في الوجود يلزم ان يكون المملولان ايضا كذلك وحاصل الاصل انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المملولات الصادرة عن المملول الاول شيئا واحدا في الوجود لان المملول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا لتسا متحدة في الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة في الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صمات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لافى الخارج فلو صح ان الصادر عن الملل المتحدة في الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون مملولات المملول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان مملوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهي امور متباعدة في الوجود الخارجى وباطل المقدمة المينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوژه البعض ولذا حمل البعض على منع تلك الملازمة ولاعصا في امثاله الابانه نقض اجمالى مع الجمل كانه قال هذا الدليل جار في كون مملولات المملول

وهو المسمى ( قوله اذا المملول الاول بالاعتبارات الثالث ) وهي وجوده في نفسه ووجوبه بملته وامكانه لذاته على المملولات الثالث المتباعدة في الوجود وهي العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده الفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجب الواجب لذاته

لا تزيد عليها في الخارج علة للملوات الثلاث المتبينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالملل  
متحدة في الوجود والملوات متبينة فيه **قوله** السابع ان القول ينقل الواجب صور  
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتنقل الواجب  
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة  
ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستند من قوله من غير  
تأخير يفضي الخ كما قررنا هذا وقد صرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم  
الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المتخزع عن الذات اتراعى محض لوجوده  
في نفس الامر زائدا على الذات لافي الخارج ولا في نفس الامر تكرارة الحرارة  
ففراد المحقق كون الملتين شيئا واحدا في الوجود الخارجى وفي الوجود النفس  
الامرئى وكيف لا يكون كذلك ولولا كاره تعالى صفة زائدة على الذات عندهم  
ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لآخرين احدهما باعتبار الذات والآخر  
باعتبار تلك الصفة بخلاف المثل الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا نقض  
وايضا الواجب تعالى علة حقيقية في الملل الاول والملل الاول علة ظاهرية  
في ملولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل مع تلك  
الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينة صفات الواجب تعالى بالذات الذي  
ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها وجبها فلك  
ان نحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت البينة والبرية بذلك المعنى  
يكون الحكم بالبينة وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل **قوله**

لا تزيد عليها ( اى لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات الملل الاول  
في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صارعللا ثلثا لمللوات ثلثة  
فتأنيث الضمير الراجع الى الملل الاول باعتبار ذاته بمعنى المصلحة او باعتبار حل  
العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلاثة على متعددة كما قيل اذ النافع في المقام عدم  
زيادتها على ذات الملل الاول لاعدم زيادتها على الملل التي هي اجزاؤها ولا يلزم  
من ذلك الا يرى ان الشيء الذي له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه  
مع كل صفة علة لشيء فلك الصغات التي هي اجزاء تلك الملل مع كونها غير زائدة  
على ذوات تلك الملل هي زائدة على ذات ذلك الشيء **قوله** السابع ان القول  
الخ ) يعنى ان ما ذكره في دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم  
لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك ان  
باطل عند ذوى فطرة سليمة وتقاتل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانما يلزم  
ذلك لو كان تمقل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات  
الواجب تعالى يعنى انها صدرت تمقلها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور

**(قوله السابع ان القول الخ)**

ولعل مراده ان علمه التام  
بذاته تعالى يتدرج فيه انه  
مستلزم للملل الاول  
الذى شأنه ان يحصل  
في صور الكليات والجزئيات  
فيتضمن علمه بذاته العلم  
بجميع لوازمها ولا يلزم  
منه تأخر علم الواجب عن  
تمقلها في مرتبة العلم بالفعل

**(قوله فالملل متحدة**

**في الوجود )** وذلك  
لإعتمادها بالذات وعدم  
كون الاعتبارات الثلاث  
زائدة عليها في الخارج

تعمل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان اقسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية بالآلات الجسمانية يرسم صورها في تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافي في نقل العقل اليها وليس الامر كما ذكر بل تنقل الواجب ايها عبارة عن نفس صدورها وتنقل العقل ايها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم تأخر نقل العقل ايها عن نقل الواجب ايها قطعاً لا العكس وغاية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان الملولات مرتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعاقبة بها عندهم حتى قالوا الترتيب الخارجي فرع الترتيب العائلي ولعله لهذا يدر الى الملاوة وبهذا التحرير للحرام اندفع ظلمات الاوهام ( قوله على ان اقسام صور الخ ) اي على ان ذلك الحكم الكلي باطل بوجه آخر هو عامته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق ما نقله عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد الملاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح ( قوله وليس تلك الآلات الخ ) ايراد على حوار مقدر من طرف المحقق الطوسي اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المطبوعة في الاملاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالا لجسام اذ لا محذور في حصول الماديات بذواتها عند مجرد بسط وانما المحذور في اقسام صورها فيه المستلزم لاقتسام البسيط كما تقرر في محله فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الایراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة تعالى بالذات من غير توقف على شيء آخر كالمملول الاول كناية عن مقدمتها التي مهدها لتحقيق هذا المطلب اعني كونه تعالى عالما بكل شيء عالم المحصورى وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المملول الاول ليست صادرة عنه

( قوله على ان اقسام الخ ) هذا اذا كان ادراك المجرد لها على الوجه الجزئي ( قوله وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته ) وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحق مصدرا بذاته لا ويرتكزة ( قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب ) وهي ان العقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر

الثامن انه اذا كان وجود المولود الاول هو نفس تعقل الواجب اليه وتعقل  
الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بأنه بل بشروط وآلات فلا تجري تلك المقدمة في العلم الحسوسى بما عدا المولود  
الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا اليراد لما عدا  
المولود الاول والتخصيص بالآلات الجسدية مع ان الصكلام في الاجسام  
وسائر الجسديات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحرر المقام والناظرين  
في المقام وقوما في جيب يمس وقد صرفت اندفاع هذا اليراد ايضا بما قدمنا  
من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشركة النير في إيجاد  
وفي إيجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شيء آخر اصلا ( قوله  
الثامن انه اذا كان الى آخره ) ملخصة لقوله فاذن وجود المولود الاول هو نفس  
عقل الى آخره لا نقض اجبالي كما وهم وحاصل المسارعة انه لو صح هذا المدعى  
لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في إيجاد المولود الاول بل فاعلا موجبا بمحض  
الايجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان  
لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المولود وعلم  
الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم  
باطل مستلزم للدور والتسلسل الخاليين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال  
ان شاء علم المولود الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه  
عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المولود  
الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا  
مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب والتلازم باطل عندهم وفي الواقع  
اما الاول وحده فانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى  
بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب  
يفضى الى شاعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار  
ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق في شأنه ان يقال ان شاء فعل  
وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في اراده على الحكماء  
في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك واجاب  
عنه المحقق العايسى بان ذلك الايجاب ليس بمحض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالنسبة  
والاختيار وذلك كوجوب صدور الانقياس على جواد مع طعمه وماء مر بمن  
اشرف على الموت من الجوع والمطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير  
شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الایجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
فكان الشارع قال للعايسى هنا فقد وقعت فيها هربت عنه وسيشير الشارع بمثال  
الابرة في بحث القدرة الى ان الایجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الایجاب

( قوله الثامن الخ ) لا يريد  
من قوله وجود المولود  
الاول هو نفس العقل  
الاول بما وجوده الخارجى  
المتأخر بل وجوده في علمه  
السابق عليه ولو حل عليه  
فالمراد من العقل ليس  
هو علمه العقلى الذى هو  
مبدأ الانكشاف وصفة  
كامل بل المراد منه الوجود  
الحاضر بالحضور العلمى



بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورهما  
بالاختيار والالزام الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور الملوك الاول بالاختيار  
بالمعنى الذى يتصوره وهو انه ان شاء فعل وان لم يتألم فعل كما انه لا يصدق ان شاء  
علم وان لم يتألم لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ومما غضى الى شاعة عطية بل بمحض الایجاب

بالعلم الذى هو العلم بضرر الترك من المناطات للوجود المطلق فيكون ايجابا مسبوقا  
بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان الملوك الصادر والى السابق عليه  
متفابرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام  
الصور العلمية بذاته تعالى كما سينتفع واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين  
بان المشية عندهم عبارة عن النية الازلية التى هي العلم الاحمالى وافاضه تعالى  
عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقية بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل  
الحق انه ان علم الملوك الاول المصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالى صدر  
عن الذات في مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه  
في المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تقبل الواجب اليه ليقضى  
عنه مسقولا ولا محذور فيه املا وانت خير بانه لا يخلصهم عن محض الایجاب  
لا متناع مضايقة العلم التفصيلى لما في الاجال على ان كون الملوك الصادر معلوما  
في مرتبة العلم الاجمالى يعلم يثبت عنه الشوق الجزئى والارادة والمشيئة الى  
الاجراء بخصوصه محل نظر كما سيبي تفصيله ( قوله فان العلم والقدرة والارادة  
الى آخره ) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالملوك الاول ليس امرا الح  
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جاتي الفعل والترك وهو الملازم للمشيئة  
الانفردى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تلقى الارادة التى هي صفة  
من شاتها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك  
وتوقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الماعل من شأنه ذلك  
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الحاس الحاس الذاتى بالنظر الى ذات الفاعل  
سواء وجب لامر خارج ضرورى كشيء الواجب عند الحكماء او لامر خارج  
غير ضرورى كالفاعل كشيء الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج  
املا كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين للارجح  
وسأبقى تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة  
عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الح وهو المراد في قوله ليس امرا صادرا  
عن الاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الح والقسم الثالث اعنى ما لم يمنع  
املا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة  
الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الحاس الوقوعى لامعنى الامكان  
الحاس الذاتى والا كان مساويا للمعنى الاعم الجامع للوجود والامتناع بالنظر

( قوله بل بمحض الایجاب )

انت تعلم انه مندفع بما قرناه

( قوله فان العلم والقدرة

والارادة يتوقف عليها

الاختيار ) اى يتوقف

عليها الصدور بالاختيار

لان الكلام فيه لا في نفس

الاختيار في العبارة مساعمة

وبما قرنا ظهر ان ما قيل

انه يظهر من كلامه هنا ان

كون الاختيار صفة غير القدرة

يتوقف على القدرة وهو

مناف لما قرر وعندهم من

كون الصفات الثبوتية

منحصرة في سبعة ومناف

ايضا لما سيظهر من كلام

الشارح من كون القدرة

والاختيار صفة واحدة

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق

وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور او التسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب العمل على الترك وكما لزم ذلك الترجيح لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها ونقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدر او ينتهي الى قدرة صادرة بالاجباب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما سيحكي منه لا امر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالتناسب او الاسباب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كاذهاب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كاذهاب اليه الحكماء والمتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل في الاتراعات المحضة واستحالة ظاهرة المنع قال صواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى في شأن علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحد ( قوله فان قلت اذا كان صدور الخ ) معارضة من طرف الطوسي في المقدمة المدفلة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلي في علمه تعالى اي في تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكندا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ اكتشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلقا باللائق المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضي إضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والتي التي يصح تعلق العلم به منحصر في الموجود الخارجي والعلمي لان كون المصنوع شيئا ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود كاذهاب اليه المعتزلة مما لا يلتصق اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم باللائق المحض محال بديهية اذ لما كان العلم يقتضي التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودها فتحقق العلم

توهم لا يبدأنه ( قوله فيلزم ) ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجودها فلا متاع تعلق العلم باللائق المحض بداهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلنكون علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العملية لكثرةها لا ينافي كونها صفات واجبة فارليتها ازلية للعالم وقدمه وقد ثبت كونه حادثا

العلم بالاشياء المحض محال بدهاة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم  
 بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التماق وتحقق التعلق يستلزم تحقق  
 العلم والمعلوم باحد الوجودين فاقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان يكون  
 للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز عقل  
 ولذا قالوا المعلوم المطلق الذي ليس له وجود لافي الخارج ولا في الذهن ليس بمعلوم  
 من حيث كونه مددوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن ولما بطلان  
 اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم  
 الحوادث ولما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما لما عرفت من توقف  
 فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية متميزة  
 عما سواها فيلزم تسامي معلومات الله تعالى ومقدوراته بمجريان برهان التطبيق  
 في صور مجموعها المفصلة المتبصرة الآحاد والتساي اللازم باطل وفاقا بين جمهوري  
 الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل  
 بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع واللازم قدم الحوادث او تسامي المعلومات والمقدورات  
 عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة ممارسة لتلك المقدمة الدالة باعتبار  
 مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كنهو الملازم لسياق كلامه حيث يشير  
 فيها بعد ان السؤال الاكبر يتدفع على اصول المتكلمين لاعل اصول الحكماء ولسباق  
 كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل  
 السؤال على النقض الاجالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستزمام احد هذين  
 الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان  
 الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقديما هذا السؤال  
 يلزم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تسامها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها  
 العلمي صفة للواجب لم يثبت بل بعد هذان السؤالان مع جوابهما لا ثبت ذلك  
 الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبنى على قطع النظر عن كون الصورة  
 البسيطة الاجالية قائمة بذات الواجب بل اهم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات  
 الواجب كما يتبادر عليه سياق كلامه وكنا مقلد انه سؤال يلزم المحذورات  
 احدها تكثر الصفات وتساها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية  
 ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا يحذور  
 فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور (قوله وما يقوله الظاهريون من المتكلمين)  
 الثابتن للوجود الذهني وثبوت المدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة  
 يمنع الملازمة مستداه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي اهم من ان يكون خارجيا  
 او علميا او خاص بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم اربا كنفس العلم وذلك ممنوع لجواز  
 ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فاقبل هذا الجواب لا يدع السؤال المذكور وهم

والتعلق حادث لا يسمن ولا ينفى من جوع اذا علم ان يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو ينفى الى تق كونه تعالى عاينا بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت الخامس ما اشترنا اليه سابقا من انه يعلم بملء البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التعاقيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول

وايضا ظهر ان الظاهريين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم الصرف الذي لا وجود ولا يثبت له في الخارج ولا في النفس من نصرهم بتجويز التعلق الازلي بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعنا كما عرفت هو بصرة لا يرتب المصور **(قوله لا يسمن ولا ينفى من جوع الخ)** رد للجواب المذكور بابطال السند فان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذا لم يتناق التعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما وللأزلم باطل وفاقا بين الحكماء والمكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المكلمين ان يقولوا لم يتم برهان على ايراحاصل في الاذهان انفس ما هيات الاشياء لاشباحها وامثالها واذا استعمل الوجود الذهني السامي لاجس ما هيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها عالم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بانفسها واشباحها المتخالفة لها في المثالية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا ينفى في عدم حصول المتع ومراهم من التعلق الحوادث هو الوجه الثاني فلا يلزمهم في العلم بالحوادث في الازل مطابقا بل في العلم بالمتع في الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذا الصور العلمية المتميزة الاحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ما هيات الحوادث وامثالها واشباحها كما سبق تفصيله **(قوله قلت الخامس ما اشترنا الخ)** جواب عن المعارضة والنقض يمنع بطلان اللازم باعتبار ان اللازم ان يكون لها وجود عالمي اذلي على الوجه الخرفي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد ليحري فيها البرهان ويلزم تهاى المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الخرفي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد في هذا الوجود السامي فيصح كونه تعالى قاعلا مختارا على مذهبي الحكماء والمكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه ان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم اريسة الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود لزم تناقضه بالثاني المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدرك ان السؤال الآتي مع جوابه صريحان في انه بملابسة الوجود من غير لزوم محذور **(قوله)** وذلك العلم مبدأ لوجود التعاقيل في الخارج الخ يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في إيجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما لله تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم بملء البسيط الاجمالي جميع الاشياء) واللام منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث قارية وجودها في علمه تعالى هي اذلية صفته تعالى لا اذلية العالم **(قوله)** وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل دفع لما قيل ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون لكل واحد منها من وجوده مفسر لوجوده مساوفا فكونه معلوما بملء بسيط لا يسمن ولا ينفى من جوع ووجه

التعاضل فيما قلنا قلنا هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى ونقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئي حقيقة او حكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهيم عدم ثباته في الابدان ( قوله قلنا قلنا هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ ) اراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المنتهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور ممتدة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تبين الثاني فيجري البرهان ويلزم التام وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المنتهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والالكان فلانه تعالى فاعل مختار في كل ماضيه عنه عندهم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانه لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولوقاية الذات لا بالزمان لا امتناع القلبية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات ونقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المتخفية في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لا الى نهاية انقشده وجودات شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الاساسية بتعدد وجوداتها في الازدهار المتعددة في كلامه مساهمت والمراد ما ذكرنا فالصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الوجودات والاكنت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا بد عليه ان الوجودات امور متزاوية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقابلة على ما سبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كقيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبار الوجودات الوجودات صادرة عن الذات بالاجاب لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانهاء محال اما التسلسل فبالبرهان واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقص اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ماضيه عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولولا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال على تفسير دليل المعارضة بنى يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ماضيه عنه والا كان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل ( قوله قلنا قد سبق الخ ) يعني يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائمين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالاجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة متنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل مختار

الدم طاهر ( قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا ) اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود آخر ( قوله او ينتهي الى وجود واجب ) اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود  
الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار  
ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ماصد عنه تعالى كما هو الظاهر فقدك بمنوع  
على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد  
انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فلم يكن على هذا  
لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوحدانية الاجالية ليلزم المحذور  
لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم صادرة عن الذات بالاجاب  
فلا تكون مسبوبة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض في كونه تعالى موجبا  
في الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى  
وجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء  
ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة  
العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويمود  
المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد  
من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة في العلم الاذلي كصول الصورة  
والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها في العملية المتحدة مع العلم بالذات  
ومغايرته باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة  
الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب  
تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لاستتاع الانفكاك  
فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حل العلم  
الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس  
الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى بان كون وجود  
الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف  
بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المبدأ في هذا  
المقام كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية الاجالية لافي الانكشاف ولا في مبدأ  
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة  
مع ان الانكشاف عبارة عن الملووية لاعن العلم ولا عن العالمية كالا يخفى لا يقال  
ينوحه على الشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر  
من عالمية الذات فلهذا تعالى مقدم على تلك الصورة العائضة عن الذات لا نقول  
انما يتم ما ذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ماصد عنه  
ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم  
ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم ينجح ذلك على مذهبهم نعم ينجح عليه  
ان ما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذ ثبت ان الصور العلمية من الاعيان

فلما احتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلوم الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علما وصدوره عنه بالاجباب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالاجباب وباعتباره انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تصف لارتضائه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالاجباب بل اعتبار كونه علما هو بيته اعتبار وجوده الخارجي فانه

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية وجعلها كذا اما يصح على مذهب الاشياخ لاعل التحقيق الذي هو منى هذه الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس فرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل المرض يتأوه على مذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لاعين الذات كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوجدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك باسند لمذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين ( قوله ولا يخفى عليك الخ ) جواب سؤال مقدر فتأ من جوابه اذنا انجر جوابه الى ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالاجباب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال فكذلك يمرى مثله في المعلوم الاول على الوجه الذي قرره شارح الاشارات فاللازمة المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالاجباب وتأتيهما الوجود الخارجي وهو باعتبارها صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد صادرا بالاجباب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل واحد وهو تافض صريح فيثبت الملازمة المنوعة القائلة بانه كلما كان المعلوم الاول وعلم الواجب تعالى شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المعلوم الاول مستبدا بان ذلك الموجود الخارجي له اعتباران متبايران احدهما اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على محرد آخر وتأتيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يرتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون بالاخبار الاول صادرا بالاجباب وبالاخبار الثاني بالاختيار وقوله تصف لارتضائه

( قوله ليس له عنده وجودان الخ ) بل له وجودان احدهما عين وجود الواجب الوجود واصل دوره بالاختيار ولا بالاجباب والآخر خارجي وصدوره فيه عنه بالاختيار مسبوقا بالمع وإرادة هذا

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرًا مجردًا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فالصورة العلمية هي بينها الصورة الخارجية في العلم المحضوري واعلم ان ما ذكرناه حار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير

القطرة الى آخره ابطال للاستدلال كور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجودين متباينين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع اليجاب والاختيار باعتبار وجود واحد نصف اى خروج من قانون العقل والمطل بداهة بحيث يكون بطلانه من القطرات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كاتوهم واورد عليه ماورد من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتبار المتمايزان بحسب الوجودين وان تسامح في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه بمرد عليه ان يدعى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبيطه بلزوم التناقض كما ذكرنا ( قوله لكونه جوهرًا مجردًا الى آخره ) اى لكون المعلول الاول جوهرًا مجردًا عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء ( قوله واعلم ان ما ذكرناه ) اى في الجواب عن السؤال الثانى من كون الصورة الوجدانية الاجالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشترنا من ان الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم للانفيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجالى والمعلومات موحدة انتهى لان الصورة الاجالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التماثل بين العالم والمعلوم والصرف التجا الى القول بالوجود الدنى وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود الدنى وهى الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القاسمة به وقد قالوا ان حال الصائق مع الصورة العلمية المرتبة فيه كمال المرأة مع الصورة المرتبة فيها في ان هناك ثمة اشياء لاجل الصورة وقبول المحل ايها والتعلق بين المحل والصورة والتراع في ان العلم اى الثالثة قد ذهب الى الاول قال هو من مقوله الكين ومن ذهب الى الثانى قال من مقولة الانفصال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفصال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من علمه بمعنى مطابق الصورة بيد في جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراداة على هذا المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولا فما لا بأس به

( قوله ان ما ذكرناه الخ )  
وهو كون المكاشات موجودة  
في علمه تعالى وكون  
وجودها فيه عين علمها



ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجال ومضى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات بالاقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عنها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جواز العلم الاجمالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم في الجملة وكذا الكلام في اثباته على الوجود الذهني ( قوله ) ومنى الاحمال كون العلم واحدا ) بالقمل ( والمعلوم متبعا ) بالقوة اذا تعدد بالقمل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون جيبا منفصلا فيجربى فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تنهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتحقق واما ان يكون جيبهما بالاجمال ولما طلل الاول نعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله ) وهو علم بالقمل الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فيبطل سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى طالبا بها بالقمل بل بالقوة لان العلم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة لا بالعمل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبان يقال لانعلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالقمل كما تقرر في الكتب الفقيه اعلم انهم بعدما اجموا على ان العلم الحاصل لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم في المذكرة او في آلتها قسموه الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة بالاجزاء اما تفصيلى صورها المتعددة بها كالحالة المتوسطة بين الحالتين التين احدهما قوة محضة واخرى فعل محض فلا ريب كلى علم مستل ففعل عنها ثم سئل ففصلها لسائل فانه قبل السؤال عالم بها بقوة المحضة لعدم حصول صورتها في المذكرة بالعمل وعند التفصيل عالم بها بالقمل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتهادفة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيلها تلك الحالة النسبة اليها فاعلم من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيل فهو ان يحصل كل من الامور المتعددة بصورة مخصوصة به الميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاحمالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة متوجبة ان يكون كل منها متبعا عما عداه فيكون التفصيل حاصل وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصل لا تفصيلا ولا اجمالا فم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فاعلم معلوم فهو مفصل وليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في المناجعة فيلزم ان يكون تلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة

( قوله ومعنى الاجزاء كون العلم واحدا والعلوم متعددة ) وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء متحدة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق العصر اليها ( قوله وهو علم بالفصل بجميع المعلومات ) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من

بعض المتأخرين من التثليل الذي ذكره من حال الجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجالا  
 فانه يتبادر الى الوم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر  
 في المثال كذلك فليس الحل في المثل له هكذا والفرض من المثال قريب وتوضيح  
 صورة على حدة ولا معنى للمصطلح الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المنكزة  
 صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورة ويمتاز عما عداه فم قد يحصل  
 تلك الصورة المتعددة ثارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وثارة متعاقبة  
 مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا  
 من الاجالي والتفصيل ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين ثارة دفعة وثارة  
 مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة والحصة  
 التي هي حالة الجهل وبين العمل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راسخ الى ان  
 العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم  
 بالقياس الى المعلوم فكلنا الحاصلين علم تفصيل بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية  
 باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا  
 عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالكن العقل لم يعمد النظر الى  
 كل واحد على حدة ولم يثبث قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا  
 فشيئا واهدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم  
 مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالدهاء عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين  
 من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يعمد النظر اليها فانه يجد في الاولى حالة اجالية  
 وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالخالة الاولى شبيه بالعلم  
 الاجالي والثانية بالتفصيل فان حال البصرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة  
 الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة  
 واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا  
 الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالتحزون المرض  
 عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت محمولة بالبال ملحوظة  
 قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انتكشافا تاما لم يكن ذلك الانتكشاف حاصل  
 في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الخلقين مما فظهر انه قد يتفاوت حال  
 العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة  
 حينئذ بلا قصد واختلار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل  
 من الوجه الاول فعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجالي والاخرى تفصيلي  
 كما ذكرنا كذا في شرح المواظف والشرح الجديد لتجريد حاصل الجواب عن الثاني  
 على ما في شرح المسامد ان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير  
 ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا  
 بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للمثل له في الواقع وتوهم

صورها (قوله من التثليل الذي ذكره من حال الجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجالا)  
 فانه يتبادر الى الوم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر  
 في المثال كذلك فليس الحل في المثل له هكذا والفرض من المثال قريب وتوضيح  
 صورة على حدة ولا معنى للمصطلح الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المنكزة  
 صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورة ويمتاز عما عداه فم قد يحصل  
 تلك الصورة المتعددة ثارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وثارة متعاقبة  
 مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا  
 من الاجالي والتفصيل ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين ثارة دفعة وثارة  
 مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة والحصة  
 التي هي حالة الجهل وبين العمل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راسخ الى ان  
 العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم  
 بالقياس الى المعلوم فكلنا الحاصلين علم تفصيل بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية  
 باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا  
 عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالكن العقل لم يعمد النظر الى  
 كل واحد على حدة ولم يثبث قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا  
 فشيئا واهدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم  
 مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالدهاء عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين  
 من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يعمد النظر اليها فانه يجد في الاولى حالة اجالية  
 وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالخالة الاولى شبيه بالعلم  
 الاجالي والثانية بالتفصيل فان حال البصرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة  
 الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة  
 واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا  
 الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالتحزون المرض  
 عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت محمولة بالبال ملحوظة  
 قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انتكشافا تاما لم يكن ذلك الانتكشاف حاصل  
 في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الخلقين مما فظهر انه قد يتفاوت حال  
 العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة  
 حينئذ بلا قصد واختلار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل  
 من الوجه الاول فعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجالي والاخرى تفصيلي  
 كما ذكرنا كذا في شرح المواظف والشرح الجديد لتجريد حاصل الجواب عن الثاني  
 على ما في شرح المسامد ان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير  
 ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا  
 بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للمثل له في الواقع وتوهم  
 بعض المتأخرين من التثليل الذي ذكره من حال الجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجالا  
 فانه يتبادر الى الوم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر  
 في المثال كذلك فليس الحل في المثل له هكذا والفرض من المثال قريب وتوضيح  
 صورة على حدة ولا معنى للمصطلح الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المنكزة  
 صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورة ويمتاز عما عداه فم قد يحصل  
 تلك الصورة المتعددة ثارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وثارة متعاقبة  
 مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا  
 من الاجالي والتفصيل ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين ثارة دفعة وثارة  
 مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة والحصة  
 التي هي حالة الجهل وبين العمل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راسخ الى ان  
 العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم  
 بالقياس الى المعلوم فكلنا الحاصلين علم تفصيل بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية  
 باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا  
 عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالكن العقل لم يعمد النظر الى  
 كل واحد على حدة ولم يثبث قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا  
 فشيئا واهدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم  
 مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالدهاء عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين  
 من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يعمد النظر اليها فانه يجد في الاولى حالة اجالية  
 وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالخالة الاولى شبيه بالعلم  
 الاجالي والثانية بالتفصيل فان حال البصرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة  
 الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة  
 واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا  
 الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالتحزون المرض  
 عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت محمولة بالبال ملحوظة  
 قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انتكشافا تاما لم يكن ذلك الانتكشاف حاصل  
 في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الخلقين مما فظهر انه قد يتفاوت حال  
 العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة  
 حينئذ بلا قصد واختلار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل  
 من الوجه الاول فعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجالي والاخرى تفصيلي  
 كما ذكرنا كذا في شرح المواظف والشرح الجديد لتجريد حاصل الجواب عن الثاني  
 على ما في شرح المسامد ان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير  
 ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا  
 بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للمثل له في الواقع وتوهم

وقد حقق ذلك في الكتب العقلية ولما على مذهب الحكماء العالمين بان علمه تعالى عين ذاته يبقى ان يكون تلك السمكات الموجودة في علم الله تعالى اهي قائمة باغضها

من الاجزاء على الافراد ثم انهم بعد ما انتوا قسم الاجالي احتفلوا في انه هل يجوز ثبوت لواجب تعالى له الاجوزة القاضي والمتملة ومنه كثير من اصحابنا وابوهائهم قال المصنف في المواضع والحق انه ان اشترط في العلم الاجالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كما كان العلم الاجالي في مرتبة متوسطة بين صرائق الفعل والقوة اى علما بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فيا مرتبة متوسطة كذلك كابدل عليه ما ذكره في بيان الجيب عن المسئلة حيث سلموا الانكشاف التام والعلم الاكل عن تلك المرتبة فمع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة اليه في ذلك المثال مدوع كيف وقد اشار المصنف في المواضع الى ان الشخص المسئول عنه عالم باعتداده على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشترنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من اقباسات الخفية الاجابية في الدبهيات ولوسلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس محالنا لعل الخلق فضلا عن كونه محاللا وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجالي فهو مرتبة متوسطة بين الصرائق فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجابهم على ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها حاصلة بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال مجرد التوضيح والتفريب الى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريدنا علم بالفعل من كل وجه فموسع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم الايمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتحديد فان كلامه في العلم الاجالي الحاصل للعجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مخرج في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجالي كذلك ( قوله واما على مذهب الحكماء الى آخره ) جواب سؤال مقدر فتا من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث يدفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء فان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجي صادر بالاختيار والآخر علمي صادر بالإيجاب لا بالاختيار يلزم التسلسل او التناقص وان كان ذلك الجواب

فاسد ( قوله وقد حقق ذلك ) اى وقد حقق كون العلم الاجالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يثبت لما يبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من العقل او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئ يذكر لاثبات القاعسة ( قوله اهي قائمة باغضها )

او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يبين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد صامت عنا ولم يتفق لنا احدتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين بأن التزديد المذكور قال الممكنات

بحالها لما قرره الطوسي فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للذوال الثاني والواحد من المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبه بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد التصادمين اما المثل الانفلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى فقوله اما قائمه بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثانى والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بمجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجائية بذاته تعالى والالكان العلمى بمسمى مبدا انكشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات وهو باطل على مذهبهم

( قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره ) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثانى في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات قال العلم انما هو الصورة المعلومة وهى مثال الامر الخارجى وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فلم قديم مقدم على المثل الخارجى فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون علالة ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا مطلقة انفلاطونية لا باطلها ولا يمكن من الوجودات الخارجيه اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صنع الروبوت انتهى وجزم في الشفاء بعد التزديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرضاته من جهتها لا يكون واجب الوجود للملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الانفلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرنا قبل من المحال اى لزوم الدور او التسلسل ففى ان نتعهد جهتك في التحاليل عن هذه الشبهة وتحتفظ ان يتكرر ذاته ولا يقال بان يكون ذاته مع اضافته ما يمكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى فاقبل ان الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكنا مقالة المحقق الدوراني في شرح العقائد فظاهر عبارة الاشارات مشربا به صور قائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بغيره وهم ناس من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعلومات هو بينه ما ذكره الشارح من جوابه الخارجى على مذهب المتكلمين فافهم ( قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق الى

او بذاته تعالى اى اى قائمة بحسب وجودها في علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب

الموجودة في علمه تعالى اماقائمة بأعضائها او بذاته تعالى ، قلت على اصولهم لا بأس بقيام  
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي  
في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين

آخره ) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي عبارة  
عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى التزديد المذكور بل يكون  
ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين محسوسا بالشق الثاني اعني ان يكون  
قائمة بذاته تعالى فالتزديد المذكور فيصح الا ان يقال فغالل عن ذلك لذكر جواب  
آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الانفلاطونية على ما في بعض  
النسخ كما شرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بأعضائها احتمال  
باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض  
باعتبار القيمة بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود  
العلمي كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر احراضا مع كونها قائمة  
بالاذهان باعتبار الوجود العلمي ( قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات  
الى آخره ) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بأعضائها في الاذهان لا باسئلهما  
واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة  
عن الصورة التي هي صفة ذات اضافية كما عرفت فلا بأس على اصولهم التي هي عدم  
كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافية او نفس تلك الاضافة في قيام  
الممكنات الموحدة في علمه تعالى اى الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك  
الوجود العلمي وان كان بأس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات  
فان تلك الصورة المتعددة غير متشعبة فلا تكون متمكنة الوجود فصلا عن قيامها  
بذاته تعالى فالقيام هنا بمعنى اختصاص الناعت بالمتوهم لان تلك الصورة العلمية  
المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى  
مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعما لواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون  
الصورة العلمية ناعمة باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم  
والمعلوم متحدين ذاتا فيكون كونها ناعمة في الجهة ولا يجب كونها ناعمة بكل اعتبار  
فقط الاوهام ( قوله وهي في هذا الوجود متحدة الى آخره ) فدهرفت ان في  
الأس يتوقف عليه ذلك ان تقول من جهة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية  
سبعة او ثمانية لا غير متشعبة ( قوله ويمكن ان يذهب الى آخره ) كان الجواب الاول  
باعتبار الشق الثاني من التزديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب  
باعتبار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن ان يقال تخارفا قائمة بأعضائها في هذا  
الوجود العلمي الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لاقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه  
بعض المتأخرين ولا يلزم بطلانه اذ يجوز ان يكون هالك صورة واحدة اجالية صادرة

( قوله الى الاحتمال  
الذي ابداه بعض الخ )  
وهو الفاضل القويحي  
في شرح التجريد حيث  
قال حصول الشيء في الذهن  
لا يوجب انصاف الذهن  
به كما ان حصول الشيء  
في المكان لا يوجب انصاف  
المكان به وكذا الحصول  
في الزمان لا يوجب انصافه  
بالحاصل فيه وانما لا يوجب  
لانصاف شيء بشيء هو  
قياسه به لا حصوله فيه  
ثم قال ما حاصله ان مفهوم  
الجوهر الحاصل في الذهن  
كل وجوه ومعلوم  
والعلم القائم بالذهن المتعلق  
به جزئي وعرضي وصفته  
( قوله وهي في هذا الوجود  
متحدة ) فلا يلزم من  
قيامها بحسب هذا الوجود  
بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية

(قوله فلا قدح فيه الخ) نعم لو أمكن هذا الحصول بدون القيام وبدون الوجود في الخارج والحق ان الحصول الذي يستلزم الحضور عند المدرك مع كونه معابراه في الوجود بدون القيام به او الوجود في الخارج نفسه او في شيء آخر محال بدهة ولا نم ان حصول الشيء في الذهن من قبل حصول الشيء في المكان والزمان والحكماء لا يقولون بذلك والا فإمكان لهم (قوله من الفرق بين القيام بالعقل ٥٩) والحصول فيه) قال الشارح الجديد ان حصول الشيء في الذهن

لا يوجب انصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب انصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى برد على القائلين بوجود الاشياء باضافها لاصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فإنا نعلم يقينا اننا هناك اسرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل واحد منهما معنى مفهوم الحيوان اذا مراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما هي موجودة في الخارج وهو علم وحزني وعرض فعلية طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الوجود في الخارج الذي هو علم وحزني

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقدحنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تمليقنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما محجب الاحتمال فلا قدح فيه

عن الواجب تعالى لايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى لئلا يلزم التعلق في الازل بالاشياء الخاضعة فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم تناسي المعلومات لان مدار جريانه على تمايز الاتحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات فقط فبرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر عن الواجب تعالى وهو قاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهني بأنه لو وجد السواد والياض والزوجية والفردية في الذهن لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب انصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب انصافهما بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى برد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لاصورها واشباحها في الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بانفس والمعلوم جوهرها مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لاعل مذهب التحقيق انتهى ما لا (قوله وقدحنا في) بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيهه لكلامهم كما قيل والا لوجب هناك ان يقول وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لامن جهة انه مائل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بأنه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يبعد بطلان المنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع وبكيفية الاحتمال نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كاهنا في مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كالا يخفى (قوله ولا دليل له عليه)

وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة المفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وحزني لكونه قائما بانفس شخصية ومتشخص بشخصات ذهنية وهو موجود في الخارج واما الوجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كل وجوده وسلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورد الشارح في حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل (قوله وقدحنا في) على ما ذكرناه دفع لما قال

الاستدلال على ساطعة النفس بيساطة الحاصل فيها ( قوله ولا يمكن حمل المثل الخ ) المثل الافلاطونية في مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها وفي باب تفصيل المواقف ان المثل المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة وفي مبحث اثبات الصور النوعية الجوهرية الجردة المسماة بآداب الانواع وفي مبحث المالمعية الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد ولعل مراده وجود المالمعية الجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر القراني في كتاب الجمع حيث بين رأى الحكميين انه لا خلاف بينهم الا في اللفظ لان الموجودات معقولة لا مبدء الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فذلك الصور هي التي يسميها افلاطون لمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان عالم مبدعاً محدثاً ارباً لم يزل ولا يزال كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلال الامثال عند الباري تعالى ومراده من المثل في مبحث الصور النوعية ان ﴿ ٦٠ ﴾ لكل نوع من الاجسام عقلاً مجرداً

وانت خير فانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موحودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك

بين الحصول في القهن والقيام به فرق لزم مخدورات لا يمكن التحاصل عنها الا بذلك اي لا دليل يمتد به فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن الفرق ولذا ساء تحقيقاً موجبا لدعوى وعليه ينتى قوله قد ذكره بطريق الدعوى ( قوله وانت خير الى آخره ) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبدء انكشاف المعلومات متعلقاً بتلك الصورة الوجدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه حينئذ يجرى حواب السؤال الثاني على سبيل مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اي لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء وان كان يمكننا في نفسه ( قوله ولا يمكن حمل الخ ) حواب سؤال مقدر بانطال توجيه كلام المتكلمين والحكمة بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين فانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لاختلافهم على صلات المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على المثل الافلاطونية فاجاب بانه لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج

عن المادة قائما بذاته يدبر امره ويقبض عليه كآلانه وهو كل ذلك النوع اما بمعنى انه اصله او بمعنى انه لا مقدار له ولا يبد ولا جهة او بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه المادي على السواء في اعتناها وادوام فيضه عليها ولا تظان ان الحكماء الكبارا ولي الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بين الكبريين فكيف يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقاً بالسادة ويكون في المادة ثم يكون

شيء واحد بين مواد كثيرة واشخاص لا تحصى على ما ذكره صاحب الاشراف الحكمي السهروردي (قائمة)

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال اما يقصر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحاً فيه وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه ( قوله ولا تكون قائمة به ) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون قاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شيء ( قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك ) اي على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم ناثين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شئ من المتأخر وهذه صور غير موحودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذي ذكر في فيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كالإغنى

(قوله والدليل الذي ذكر

في فيها الخ ) ولا يخفى

عليك ان الصور العلمية

سواء كانت موجودة

في الخارج اولى بالذهن

وسواء كانت قائمة بانفسها

او بذاته تعالى عنه لا محالة

نكته الوجود مسبوقه

بالصور بالعلم فلهذا

اما بصور اخرى فيلزم

التسلسل المستحيل وبذاته

فايد من به عن اثبات

الصور القائمة بذاته

تعالى او بانفسها هذا

(قوله والدليل الذي ذكر

في فيها الخ) اشارة الى دفع

ما يتوهم ان الممكنات

الموحدة في علمه كقائمة

بانفسها وان كانت مغايرة

لامثل الافلاطونية لكن

الدليل الذي ابطال به

الحكماء المثل الافلاطونية

يحرى في ابطالها ايضا

فلا يمكن اجراء هذا

الاحتياط الذي ابداه بعض

المؤخرين على مذهب

الحكماء اصلا ووجه

الدفع ان جريتها فيها انما

يتأتى اذا قيل لوجود صورها

في علمه تعالى وجودا

غيبا ما اذا قيل بوجودها في

وجودا ذهنيا وقلنا فلا

قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجي لا بالوجود  
العلمي وما ذكرنا صور موحدة بالوجود العلمي وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس  
في تموير احدهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموحدة بالوجود العلمي  
وان كانت مغايرة لامثل الافلاطونية لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل  
الافلاطونية جار في بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب  
عن بقوله والدليل الذي ذكر في فيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى  
بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى  
ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل  
الافلاطونية والملازم له ما في بعض النسخ من قوله وتكون حمل المثل الافلاطونية  
مأنيان الامكان لا يسلب فعل هذا يكون هذا القول منه توجيهها لامثل الافلاطونية  
وحواها من ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم يزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا  
اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي وان قصد ابطالها ايضا بالدليل  
الذي ذكروه في المثل الافلاطونية فقول انما يحرى في بطلانها على تقدير  
كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي ايضا ويؤيد  
النسخة الاولى ما يشتهر من ان المنالين كالأفلاطون وغيره اجتوا اربعة عوالم من الاعميان  
الموجودات : احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والآخر عالم الشهادة  
وهو عالمنا هذا من الاجسام والجنسيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما  
قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفس الساطقة والفلكية من هذا  
العالم لكونها مجردات : وثانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة  
في المرايا واثار الاجسام المصيفة وهو عالم المثل كسابق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية  
ما ذكره شارح المقاصد في بحث الماهية من انه قال ان السارابي في كتاب الجمع بين راي  
افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان الموحدة صوراً علمية  
في علمه تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا بل هي كالكلام هو ان الوجود والتفحص لما  
كانا متلازمين لم يتحد بن في التحقيق كسابق نقله من الشارح في تحليل وجود  
الماهية المجردة عن كل عارض متضمن سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا  
فالدليل الذي ذكروه في فيها يدل على فيها مطبقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث  
قال في الشفاء وان جسامنا امورا مغايرة لكل ذات صرحت المثل الافلاطونية كما  
نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط  
الموارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جمع  
الموارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء وقد تؤخذ لا بشرط شيء من وجود  
الموارض وعدمها وتسمى الماهية الساطقة ولا بشرط شيء ولا تلك في وجود التمس



على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوق علمه بذاته

الاول خارجا وهذا لا في عدم وجود القسم الثاني اعني الماهية المجردة خارجا واحتلاف  
في وجودها في الدهن فقال بعضهم يمتنع وجودها في الدهن ايضا لان الكون في الدهن  
من العوارض الدهنية وقال بعضهم يجوز وجودها في الدهن اذ اقيدت بالتجرد  
عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع  
العوارض الخارجية والذهنية موجودة في الدهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع  
كيف ووجودها في الدهن من العوارض الدهنية بل بمعنى ان العقل ان يمتنع عدم  
كل شيء حتى عدم نفسه ولا جبر في التصورات فيحوز ان تصور الماهية مجردة عن جميع  
العوارض حتى عن الكون في الدهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك  
لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق  
والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك  
ان المراد من وجودها في الدهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا  
او غير مطابق اذا قرر هنا فقول المثل الانا لا ضمنية هي بينها الماهيات المجردة  
عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما سار وجودها في العلم دون الخارج اندفع  
ذلك الاشكال وانضح عدم توجيه الاستدلال والاطلاق الشيخ مبني على عدم تجويز  
ما يبداء البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات  
المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة في علمه  
تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الازهان السابقة فاني لا أعذور في عدم مطابقة  
علومها الان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة  
لا لواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع اعم من الصورة  
المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة والالهيكن العلم باجتماع القيصين وغيره من المستمات  
علما مطابقا لواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة  
في علمه تعالى بصورة واحدة اجالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة  
تتحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كلييات ماهيات مطلقة او محمولة او مجردة فليتامل  
في هذا المقام (قولهم وهذا اقرب الخ) اي توجيه كلام الحكماء بما يبداء بعض المتأخرين  
اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجاليا  
بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات المقول  
المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم ولو  
اجالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضي علما ومعلوما ولا معلوم  
قبل مرتبة العلم التفصيل الذي اوله المعلوم الاول لذاته وهو ظاهر ولا صورته  
والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ايتهم عن  
ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه

(قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى الخ) اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات لكونها موجودة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطوق في علمه تعالى بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بما لان العلم بالذات هو بينه العلم بمحمولاته اجالا

لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جهة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات  
على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منطوق على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرد الشارح الحق في بانه باطل  
خارج عن طور العقل بل الجواب المقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين  
من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى  
غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة بذاته تعالى  
كأهو مذهبهم لكن على هذا يكون المقول الاول هو تلك الصورة المتجهة الى المقول  
وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات  
الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو  
خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ارادة ما قبل هما ليس لجردهما بمقتضى تناسب التوجيه  
المذكور بل العرس من ارادته انما هو من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثاني  
السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت حير الخ وحاصل ذلك الجواب انما لا نسلم  
ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقض على  
تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي البسيط عين الذات وهو كاف  
في صدور جميع الممكنات بالاخبار لما قيل من حديث الاصطواء فلا يحذور تلك ان  
نقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال  
الثاني من الدوابل على مذهب الحكماء اقرب من ارادة ما قبل هنا لدفعه وعلى  
التقديرين فحمل مراده على كون ما قبل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل  
قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قبل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف  
اي اشد في برودته من الصيف في حرارته بقرينة ان ما لورده عليه مبطل له بحسب  
الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب  
على ظاهره المفيد لقرب ما قبل في الجملة والبعد على انبعد من القبول بحسب الظاهر  
ففي كلامه دلالة على توجيه ما قبل بما قبل مرادهم من الاصطواء كاصطواء النواة على  
الشجر النات منها والطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية المرضي  
عنده واشار اليه في كتابه المسمى بالرواء حيث قال ليس الملول مبايضا لذات  
النسبة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات الله شأن من شأنه وجه من وجوه  
وحقيقة من حقيقاته الى آخر ما قل مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج  
عن طوره مبطلا لكلامهم عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففي قوله ادالمقول  
رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل  
الظاهر ( قوله لان ذاته على ما هو عليه ) في حد ذاته ( من الصفات ) الاتراعية  
التي هي عين الذات ( معلومة له تعالى ) يعني انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو  
ومن حيث كونه حيوة وعلم وفكرة ومبدأ للممكنات ( ومن جهة تلك الصفات  
انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها ) قد سبق ان ليس المراد

فبعلها بعله بذاته من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته فإنه بعلها إجمالا في ضمن علمه بذاته كما أننا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لأن كون العلم باله هو بینه العلم بالمعلوم من دون حصول المعلوم وصورته مع أن المعلوم مابين للذة لا يتخلو عن كدر اذا لمعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويخل الى المعلوم

من المبدئية هذه النسبة التأخره عن الطرفين كما هو من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بأنه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعني المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات الاله مع كل معلول في الواقع ولما كان العلم باله تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلوم عندهم فراحتم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع للملولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لان حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما لتصديق وان لم يكن كاسباله فيه مجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو قسا في العلم الحصولي التفصيل كال تصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فبعلها بعله بذاته من غير أن يؤدي إلى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته وصفاته (قوله كما اننا نعلم ذاتنا) اي كان النفس الطائفة نعلم ذاتها بالعلم الحضوري المتعلق بذاتها حيا اي درا كاضا لان الحياة عند الحكماء كون الذات درا كاضا لا كما يأتي طالما قادرا والاى لو لم يكن النفس عالة بذلك لم يكن عليها بذاتها على ما هي من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلجس مراده ان علم النفس بذاتها الحضوري الاجمالي الذي هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوق العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالة بشيء من الصفات في تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالة بكون ذاتها حيا عالما قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن عالة ببعض ما هي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات يعلم آخر مستقل لا في ضمن علمها بذاتها (قوله وذلك) اي كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاحل ان كون العلم باله هو بینه العلم بالمعلوم من دون حصول المعلوم وصورته من غير ان يحصل شيء من ذات المعلوم وصورته العلمية في ذات الاله (مع ان المعلوم مابين للذة) اي ليس عينها ولا جزءها ولا صفة حاله فيها لا يتخلو عن كدر واختلاط بطلان اي ليس بضاف عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالي منحصر في ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة ويخل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتسقة باجزاء ذلك الكل

بالاجزاء ويتصل بها وليست الملولات مما يحل اليها الملة فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايين المشهورين هو بينه العلم بالمتضايين الآخر ولا يتحقق

وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجاليا اى صورة واحدة احوالية تنحل الى صور تفصيلية كاصورنا لانها كان علما حضوريا بذات الملة وذوات الملوات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لتكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجالية بذات الملة ولا بانحلال ذات الملة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات الملة فاما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايين اى الملة عين السلم لمتضايين الآخر اى الملولى وذلك باطل قطعا وحاصل اليراد ان ما قبل باطل اذ لو كان علم الواجب بذاته علما اجاليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايين عين السلم بالمتضايين الآخر والكل باطل ولما بطل ما قبل بطل السند المبني عليه وتضمن ابطاله نقض ادليل ما قبل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كالا ينفى ولم يتعرض باحتال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان الملولى مبين الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالى بالممكنات السلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لاصفة زائدة عن عدم وبهذا البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وليست الملوات مما ينحل اليها الملة من انه ليس الكلام فى الملة والملولى بل فى السلم بها وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس الملولى بالمملوات مما ينحل اليها السلم فالملة اذ لا تسامح فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوما اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى الملولى سوى لزوم انحلال ذات الملة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى لم يرد على الشارح انهم لم يدعوا البينة بل الاسطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين السلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جهة الملومات بالعلم الاجمالى الا ان يقال لما حل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتغال كاشتغال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات متطلوبا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الا بان يكون العلم بالذات ببعض الحثيثات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الا ان العقل يترع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فتقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحثيثات المترعة وقول الشارح بالمينة ناظر الى العلم بالذات من حيث البدئية فلا تدافع بينهما ( قوله باحد المتضايين المشهورين ) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والملولية وكالسواد والبياض والعلم والحلم يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والملة

( قوله فذلك يقضى الى ان يحسب العلم باحد المتضايين المشهورين الخ )  
بنى لاعلاقة تصلح ان تحمل مصححة وموجبة لكون العلم بالملة بعينه علما بالملولى سوى المتضايين المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايين المشهورين معطفا سواء كان بينهما علاقة العلية والملولية او لا يكون علما بالمتضايين الآخر وهو

بعده فان قلت العلم بالغة سبب للعلم بالملول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت  
لوسلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالملول والمطلوب هنا ذلك لانا نريد

والملول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا ( قوله فان قلت  
العلم بالغة سبب للعلم الى آخره ) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني  
يمنع صور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم  
الاجمالي عين الذات بناء على ما قيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك  
السند بابطال ما قيل ومتصفا لدقض دليله بانه مستلزم لاحد المتضادين اما انحلال ذات  
الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم بأحد المتضاهين عين العلم بالمتضاهين  
الآخر على ما نشره او رد هنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة  
ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المقول  
من العلم الاجمالي فيها ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا  
مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب  
بذاته علة للعلم بالملول الاول وانشروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي  
اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية ازيلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ  
خلاقالها وهو المراد هنا به يتم الدليل والمدعى لان العلم بالغة سبب مستلزم  
للعلم بالملولات وكما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته متلويا على علمه  
بجميع الممكنات فلا كلام في محضة ما قيل ولا في محضة السند المبني عليه واما  
الجواب عن النقض الضمني فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد القضامين  
ان لو انحصر المقول من العلم الاجمالي فيها ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون  
العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم  
انحصار المقول من العلم الاجمالي وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل  
قرنا بجمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قيل وربما يحمله سند المتع  
دليه اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان الطة  
والمعلوم من جهة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لملاقة  
الردم بينهما وان لم يكن فاقى المتضايفات المتباينة التي ليس بينهما علاقة للزوم كذلك  
كلاهما والابن اذ لا يكون العلم بذات الالاب سببا للعلم بذات الابن ( قوله فان قلت  
لوسلم انه كذلك الخ ) جواب عن المعارضة ومتضمن لا بطلان سند الجواب عن النقض  
الضمني اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان ارد ان العلم ببعض العلل يكون سببا  
للعلم بالملول فليس لك على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات  
وهو ظاهر وان ارد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بملولها فذلك ممنوع سواء  
اريد بالغة والملول ذاتهما او من حيث انصافهما بالمية والملولية كما هو المتبادر  
من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث البدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على

بمسد كالا يخفى ( قوله  
لوسلم انه كذلك ) اشارة  
الى منع سببية العلم بالغة  
للعلم بالملول لانها متباينتان  
والعلم بأحد المتباينتين  
لا يجب ان يكون سببا  
للعلم بالمتباين الآخر

ان يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستزمام  
الاول المراد بالعلم هنا الالة الخارجية ولا يجب ان يكون علم في الفهم ايضا  
اذ قد لا يكون حال العملين كحال الملمومين ألا يرى ان كثيرا ما نرى التاريللا ولا يخطر  
ببالنا مملولها الذي هو المدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمملولها ولما على الثاني  
فلا ان الالة والمملولة متضادان لا يفتلان الا كما يجب لا يتقدم العلم باحدهما على العلم  
بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على السبب ولما لم يحز اخذ احد المتضادين  
في تعريف الآخر اذ العلم بالترتيب كاللذليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم  
بالعرف كاندلول ولو سلم ان العلم بكل علم سبب للعلم بالمملول في الجملة فلا علم انه سبب  
للمعلم بكل مملول لها سواء كان مملولا لها بالذات او بواسطة اى بواسطة شرط او شروط  
ولو سلم ذلك ايضا فلا سلم الملازمة الفاتحة بأنه كما كان العلم بالمسبب مستلزما للعلم  
بجميع المملولات يلزم ان يكون العلم بالسبب علما منطقيا على العلم بتلك المملولات  
وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المملولات ايضا وذلك ممنوع  
لان سبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما بذلك الشيء كان سبب الجسم لا يجب  
ان يكون جسما ونخصه ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية  
بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه والعلم بالسبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون  
علما اجاليا بها لو كان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجاليا بها  
وهو المراد بقوله لانعلم ان العلم بها عين العلم بالمملول وليس مراده اننا لانعلم ان العلم  
السبب عين العلم بالسبب الذي هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعي احد بناء على ان السبب  
والسبب متسايران البتة فيكون متعاقبة غير متزامنة وهو خارج عن قانون التماثل  
وقوله والمطلوب ذلك لاننا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم  
بذاته تعالى سبب للعلم المحصولي بالممكنات بتمام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم  
كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولا يقبل الصورة  
الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقة كانت او اعتبارية  
وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة لذات بسبب تلك الصورة وهو  
خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم بالسبب ان كان عين العلم الاجالي بالممكنات  
يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالي صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكرار الصفات  
والاولى لانكم تريدون بدل قوله لاننا نريد الى آخره غاية توجيهه لاننا نريد في مدعاكم  
هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عنكم ولا يسعكم خلافه فيكون  
ما نضاهها مقدمة متزامنة عنكم واما ان يحصل استدلال الجواب عن النقض الضمني فيها اشار اليه  
بقوله لاننا نريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم بالسبب للعلوم التفصيلية  
عين العلم الاجالي بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالي علما حصوريا بل ان يكون  
عين الممكنات في الوجود الخارجي فيلزم احد التصادمين او حصوريا فيلزم كثرة  
الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستزمام) اى لا يحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لا يحصل بمجرد  
الاستزمام) لجواز استزمام  
امر واحد امورا متكررة

واعلم اهم ذكروا ان علم الواجب بضره متعوق في علمه تعالى بذاته وما يتنوع في  
الاطواء الابان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه متعوق على  
علمه بالممكنات اذ من جهة احواله ذاته كونه مبدءا لها فيض من علمه بذاته علمه بها وهذا  
ما لا يتفق به ذو فطنة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين  
لا يتطوى في حضور الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيره ولو صرح ما ذكره  
لكنى ان يقال ان من جهة احواله كونه تعالى مقاربا للممكنات وهو بطل ذاته بجميع احواله

مستلزما قلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الاطواء لان الاستلزام  
بمعنى امتناع الاشكال اهم من العينة اذ الشيء كايستلزم نفسه لاستناعه فكذلك الشيء عن  
نفسه يستلزم غيره فيمدتليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات  
لا يتم حديث الاطواء فاقبل بل الاستلزام يقتضى التمدد والتكثير محل نظر فتم استلزام  
السبب يقتضيه لكن عرض الشارح هنا ان دعوى العينة لا يتم بمجرد الاستلزام  
الاعم فاطمك بما سلمناه من استلزام السبب واما ما قيل هنا لجواز استلزام امر واحد  
امورا متكررة فنسله ككل من يحمل الاثرية ولا بدري بيت المرس ( قوله  
واعلم اهم ذكروا الى آخره ) تكرار لما سبق لعادة دفع توقع توهم ان يكون لهم  
دليل آخر صحيح على حديث الاطواء ( قوله ولو صرح ما ذكره الى آخره )  
زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فبنا بان يقال  
مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات  
ولامدخل فيه خصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جعلها المتغيرة فيجربى  
خلاصته فبنا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مقابلة لساير الممكنات والعلم باحد المتباينين  
مع وضف المتغيرة يستلزم العلم بالمفسار الاخر فلو صرح دليلهم يلزم ان يكون  
كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالقلم بحيث يمكن من تفصيلها  
حتى شاء لا بالقوة بعنوان المفسار مع ان الحكم المذكور متحمل فبنا ولا يخفى ما فيه  
لان علمنا بغيرنا اصولي وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى بان مدار  
الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولامدخل لخصوصية العلية فلو صرح ما ذكرتم  
لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عنكم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا  
النقص ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس  
حضور احد المتباينين الاذنين لاعلية بينهما كحضور الممثل عند فاعله وان ضلوا ليس  
المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل  
خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندما عين الذات لاصفة زائدة فالعلم  
بذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات وتحمل النسب بعد قبضائها ونفس ذلك  
القبضان هو تعقل الواجب لذلك الاشياء في مرتبة العلم التام التام فكيف يكون  
النسبة المتأخرة معتبرة في مرتبة العلم الاجالى وستعرف تحقيق مرادهم

( قوله وعلمه بذاته على  
ما هي عليه ) اى على الاحوال  
التي ذاتها على تلك الاحوال  
في الواقع ( قوله لكفى  
ان يقال ان من جهة الخ )  
اى لكفى ذلك من غير  
حاجة الى كون ذاته  
علة لها

فَيُتَضَمَّنُ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ عِلْمَهُ بِجَمِيعِ مَسَاوَاهِ تَمَاهُيهِمْ ذَكَرُوا أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى حَاضِرٌ فِي الْمَعْلُومِ  
فِي الْعِلْمِ الْحَاضِرِ هُوَ عَيْنُ الصُّورَةِ الْعَيْنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ صُورَةٌ أُخْرَى فَلَا يَدَّ

(قَوْلُهُ تَمَاهُيهِمْ ذَكَرُوا إِلَى آخِرِهِ) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ وَلَوْ صَحَّ مَا ذَكَرُوهُ إِلَى آخِرِهِ  
أَيْ نُمِّي يَرُدُّ عَلَيْهِمْ بَعْدَ النُّقْضِ الْمَذْكُورِ تَقْضَانِ آخِرَانِ بِاسْتِزَامِ خُصُوصِ الْقَصَادِ مَبِينَانِ  
عَلَى قَوْلِهِمْ أَنَّ عِلْمَ الْوَاجِبِ مَطْلَقًا سَوَاءٌ بِذَاتِهِ أَوْ بِغَيْرِهِ حَاضِرٌ هُوَ عَيْنُ الْمَوْجُودِ  
الْخَارِجِي فِي الْعِلْمِ بِالْأَعْيَانِ وَعَيْنُ الصُّورِ السُّمِّيَّةِ فِي السَّلْمِ بِهَا أَحَدُهُمَا يَدُونِ قَوْلُهُ وَمَنْ  
الْيَيْنِ إِلَى آخِرِهِ بِأَنْ يُقَالَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ بِمُؤَنَةِ الْمَذْكُورِ يَسْتَلْزِمُ قَدَمَ الْحَوَادِثِ أَوْ حُدُوثِ  
عِلْمِ الْوَاجِبِ لِأَوَّلِ قَطْعِ كَاوْمِهِ وَالْكَلِّ مُطْلَقٌ وَتَابِعُهُمَا مَعَ ذَلِكَ الْقَوْلِ بِأَنْ يُقَالَ  
ذَلِكَ الدَّلِيلُ مُسْتَلْزِمٌ لِأَطْلَاقِ أَحَدِ التَّابِعَيْنِ فِي الْآخِرِ مَعَ أَنَّ أَحَدَهُمَا لَيْسَ عَيْنُ  
الْآخِرِ وَلَا جُزْءُهُ وَلَا سَفْتُهُ وَذَلِكَ مُطْلَقٌ وَلَوْ كَمَا تُمْكِنُ مَرَكِبَيْنِ هَذَا النُّقْضُ غَيْرُ  
النُّقْضِ السَّابِقِ لَزِمَ ائْتِلَالُ ذَاتِ الْوَاجِبِ أَوْ كَوْنُ الْعِلْمِ مُأَحَدَ الْمَتَابِعَيْنِ عَيْنِ الْعِلْمِ  
بِالْآخِرِ فَإِنَّ ائْتِلَالَ ذَوَاتِ ائْتِمَكَّنَاتِ بِاطْلَاقِ وَلَوْ جَارِ ائْتِلَاقِ فِي ائْتِمَكَّنَاتِ فَذَلِكَ  
ائْتِمَقْضٍ لِلنَّظَرِ إِلَى حَصُوصِيَّةِ ذَاتِ الْوَاجِبِ وَهَذَا النُّقْضُ بِالنَّظَرِ إِلَى كُلِّ مَتَابِعَيْنِ  
وَالْأَوَّجِ أَنْ يَحْمَلَ مَرَادَهُ عَلَى النُّقْضِ الثَّانِي فَقَطْلًا لِنَقَاطِ الْأَوَّلِ بِمَا أَشَارَ إِلَيْهِ الطُّوسِي  
مِنْ أَنَّ مَرَادَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ الْحَاضِرِ مُنْهَضٌ فِي الْعِلْمِ بِغَيْرِ التَّغْيِيرَاتِ وَالْمَادِيَّاتِ وَلَمْ يَتَدَحَّ  
فِيهِ الشَّارِحُ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ فِي وُجُوهٍ ائْتِمَحَاتِ وَيَتَدَفَّعُ الثَّانِي أَيْضًا بِمَا سَلَفَ مِنْ أَنَّ لِلْعِلْمِ  
عِنْدَهُمُ ائْتِلَاقَيْنِ عَلَى نَفْسِ ائْتِدْرَاكِ وَعَلَى مَبْدَأِ ائْتِدْرَاكِ وَائْتِمَكَّنَاتِ فَضَدَّ الْقَائِلَيْنِ  
بِأَنَّ ائْتِدْرَاكِ مَطْلَاقِ الصُّورَةِ ائْتِمَاضِرَةِ عِنْدَ مَجْرَدِ يَكُونُ عِلْمُ الْوَاجِبِ بِذَاتِهِ عَيْنُ ذَاتِهِ  
بِكُلِّ مِنَ الْمَعْنَيْنِ وَعِلْمُهُ بِغَيْرِهِ عَيْنُ ذَاتِهِ بِالْمَعْنَى الثَّانِي وَهُوَ ائْتِمَاقُوقًا عَلَيْهِ وَعَيْنُ ائْتِمَكَّنَاتِ  
بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَالمَقْصِدُ إِلَى الْحَاضِرِ وَالْحَاضِرِ هُوَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ لِأَنَّ السَّائِلَ لَكِنْ  
لِلشَّارِحِ ائْتِمَقَّقِ أَنْ يَقُولَ قَدْ دَلَّ قَوْلُهُمْ ائْتِمَالِ ائْتِمَحَارِيَّةِ مَوْقُوفَةٍ عَلَى ائْتِمُصُورِ الْجُزْئِي  
وَلَوْ بِوُجْهِ كُلِّ مُنْهَضٍ فِي فَرْدٍ عَلَى ائْتِمَا مَوْقُوفَةٍ عَلَى كَوْنِهَا مَعْلُومَةٌ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ  
ائْتِمَى الصُّورَةِ وَلَا يَكْفِيهَا مَجْرَدُ تَقَدُّمِ سَبَبِ الْعِلْمِ بِهَذَا الْمَعْنَى فَمَا أَنْ يَكُونَ ائْتِمُولَاتِ  
فِي مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ ائْتِمَالِيَّ مَعْلُومَةٍ بِالْعِلْمِ بِمَعْنَى الصُّورَةِ عِلْمًا حَصُورِيًّا قِيلَزِمُ الْمُنَافَسَةِ ائْتِمَى  
ذَكَرْنَاهَا أَوْ عِلْمًا حَصُورِيًّا قِيلَزِمُ قِيَامِ الصُّورَةِ بِذَاتِهِ تَعَالَى ائْتِمَا مَوْجُودٍ فِي مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ  
ائْتِمَالِيَّ سِوَى ذَاتِهِ تَعَالَى أَوْ لَا يَكُونُ مَعْلُومَةٌ بِهَذَا الْمَعْنَى فَلَا يَصِحُّ صُدُورُهَا بِائْتِمَحَارِ  
لِلْمَوْقُوفِ عَلَى الْعِلْمِ بِمَعْنَى الصُّورَةِ ائْتِمَحَارِ عَنْ ائْتِمُوقِ إِلَى ائْتِمَحَارِ خُصُوصِيَّةِ ذَلِكَ ائْتِمُولِ  
كَاسِيَشِيرِ إِلَيْهِ فِي آخِرِ ائْتِمَحَارِ بِزِيَادَةِ ائْتِمَارَادَةِ ائْتِمَحَارِ وَلَا جِلَّ ذَلِكَ ائْتِمُضَرِ ائْتِمَحَارِ  
فِي ائْتِمَحَارَاتِ وَائْتِمَحَارِ إِلَى قِيَامِ الصُّورَةِ بِذَاتِهِ تَعَالَى قَبْلَ صُدُورِ ائْتِمُولِ الْأَوَّلِ وَبِهَذَا  
ظَهَرَ ائْتِمَحَارِ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ ائْتِمَحَارِ فِي رِسَالَةِ مَسْتَقَلَّةٍ حَيْثُ قَالَ لَيْسَ ائْتِمَحَارِ فِي الْعِلْمِ  
بِالْمَعْنَى ائْتِمُصُورِيَّ ائْتِمَحَارِ وَبِهَذَا ائْتِمَحَارِ بَلَّ فِي الْعِلْمِ بِمَعْنَى «دَاتِش» وَحَقِيقَتُهُ أَنَّهُ تَوَرَّجِيَّ  
ائْتِمَحَارِ وَتَمَيَّزَ بِمَعْنَاهَا عَنْ بَعْضٍ وَهُوَ قَدْ يَكُونُ عَيْنَ ائْتِمَالِ بِأَنْ يَكُونَ تَوَرَّا ظَاهِرًا مَطْهَرًا



ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بينها هي الصورة العلمية  
ومن البين ان وجود العلة ليس بينه وجود الملول حتى يكون صورتها العينية  
فانما بذاته وقد يكون اسما قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقاء  
ذلك الثوبه ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته في اجلي مراتب  
الظهور لذاته ولا يكون النية والخلق في ذاته اصلا فيكون ذاته علما ومعلوما وعلمنا  
من غير تكثر واثنينة اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للملول  
الاول ومصدره اي الجهة التي تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته  
فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتقلا على العلم بالملول الاول بجميع  
وجوهه واعتباره لكونه صادرا عنه من كل وجه متدجعا علمه في علم المصدرية من غير  
تعدد وتكثر الاعتبار والال يمكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل  
وكذلك الملول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي  
هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويحل كل ما هو في سلسلة المبدئية كلما كان  
اوجزا يادفة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المملولات لكونها بهذه الصفات  
والاعتبارات صادرة عنه ومصدره لها مقتضية لانصافها بتلك الصفات فلهما تعالى  
علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتهال التكل على الجزء بل كاشتهال  
العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسئة على التفصيل الذي يقع بعده وهذا  
معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل اعطوا التواء على الشجرة  
ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات  
كان العلم التفصيل المرتب عليه علما فليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة  
المبدئية على الترتيب الذي يقتضيه الناية الازلية اي كان علمه بذاته من حيث مصدره  
للملول الاول علما فليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالملول الاول من حيث  
مصدره للملول الثاني سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية  
فكان وجود تلك المملولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما  
تفصيليا حضوريا بهما ترتب على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الاضافات  
وتجدد الاضافات لا يخل بوحديته قائما جيبا راجعا الى اساقفة المدنية ولا شك  
في انصافه بهائم ان مراتب العلم التفصيل اربع \* الاولى ما يبر عنه في الشريعة بالعلم والنور  
والعقل وعند الصوفية بالعقل الكلي وعند الحكماء بالمقول قاله الذي هو اول المخلوقات  
حاضر بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تصبلي بالنسبة الى العلم  
الاجالى الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقي المراتب \* والثانية ما يبر عنه  
في الشريعة بالروح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلي وعند الحكماء بالنفس الزاكية  
المجردة قاله بالروح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينشئ فيه من صور الكلمات والجزئيات  
عند الواجب تعالى فهو علم تصبلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها \* والثالثة كساب

منطوية على صورتها المبنية فالحاصل لهم من ذلك ان يتجشوا الى ما ذكرناه سابقا  
من ان تلك المخلوقات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علما هي متقدمة عليها  
باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب

المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتش فيها صور الجزئيات المادية  
وهي المتعلقة في الاجسام الدلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده  
تعالى • والرابطة الموجودات الخارجية من الاجرام الدلوية والسفلية واحوالها  
فالها حاضرة بذاتها عنده تعالى في مرتبة الابداء فهي علوم باعتبار ومعلومات  
باعتبار وكذا ما في المراتب السابعة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا  
(قوله فالحاصل لهم من ذلك ان يتجشوا الى آخره) يعني اذا بطل ما قبل من حديث  
الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى والامثل الانطوائية ولما  
ابداه بعض المتأخرين فلا يحلص لهم من السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء  
سوى ان يتجشوا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجي  
علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد  
عرفت بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد  
كما ذكرناه في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد  
جدة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات  
او بطلان البرهان المعتمد عند الكل العمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم  
تعلق العلم بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكالاتي على المذهب الاصح  
في العلم من انه صورة لاضافة واقعة الى ما لا بداءه بعض المتأخرين فهو  
كما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من المتأخرين على ان مراده الحاصل  
عما اورد على حديث الانطواء من النقض والابطال ونجبه عليهم امور • الاول  
ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورد عليهم لان المعلومات للمعقولة  
بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي • الثاني  
لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحسوات قديمة لاعن  
لزوم حدوث علم الواجب في النقض الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن النقض  
الثاني بل لزوم انطواء احد التباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد  
الشارح على الثاني فقط كما عرفت • الثالث انه على هذا يلغو الترض فيما  
التجشوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورد على ما قبل ما يتعلق بهما  
• الرابع ان تخلص ما قبل يبقى غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من  
الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني  
كانه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين  
بقولنا فان قلت الى آخره في الموضعين كما اشترنا ثم يتوفيق الله تعالى قول لهم

لأنها بذلك الاعتبار ليست مسبقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة  
إليه بالاختيار لأنها مسبقة بالعلم الذى يبايرها بالاعتبار وبالارادة المنبثقة عنه

مخلص عن السؤالين ومما اورده على حديث الانسواء بنحو ما ذهب اليه اهل  
الشيخ من ان ليس العلم بالشيء بمحصل نفسه فى الذهب بل بمحصل شبهة ومثاله  
الخائفه فى الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال  
مبدأ وسببا لاكتشاف ذلك الشيء على النفس مع ثباتهما فى الواقع الا يرى ان الصورة  
المرئسة فى المرأة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لاكتشاف الجوهر  
المرئى على التأخر فيها رابطة خاصة بينهما مع ثباتهما فى الماهية والوجود  
وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست بمأثرة  
ولا بمجاسة لعل الخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشيء  
بمحصل نفسه فى الذهن اى المدرك أو آلاته لا بمحصل مثاله فيه فى علم جميع الخلوقات  
لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع  
مملولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى  
مبدأ لاكتشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما فى الماهية والوجود  
فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمملولات بالذات والتأخر بالاعتبار عند اهل الشيخ ولما لم  
يفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتأخر بالاعتبار عند اهل الشيخ ولما لم  
يكن علمه تعالى بالمملولات بمحصل صورها الملوية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات  
الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لاحصويا  
كلولنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كادل  
عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين  
على الآخر ولا قيام صور المملولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما  
حضوريا هو عين المملولات او حصولها هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه فى علم  
الواجب الغير المجانس لعل الخلوقات ممنوع وحيث يكون العلم احد المتضايقين عين  
العلم بالآخر فى علمه تعالى لانحادها بالذات وان لم يكن فى علم الخلق وهو العلم  
الاجالى الشامل لكل المسمى عندهم بالنساية الازلية وبغض الامر فقل هذا  
لاحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا  
الى قيامها فى المقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه العلوى بل انما قيامها بهم  
لاجل علوهم ولا غبار فى حديث الانسواء انطواء التواء على الشجرة ولا فى الجواب  
المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجالى المتضمن لعل كل مملول ويكون ذاته  
تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا ولا يختلوا فى تفصيل علمه الاجالى بالانحاد  
ويتدفع السؤال الاول ايضا ويمكن حل مراد بعض الافاضل فيها فلهذا عن رسالته

وفي ما اشترأ اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يلو عن طور علم الكلام وصيأتي عليها في رسالة منفردة ان وقتنا الله تعالى المتعام . فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المتغايرة بين الشيء

على ذلك الان كلامه قاصر عن افادته فأقول ( قوله هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام ) اي في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فبأن من بعد علم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يلزم ذاته لان العلم نسبة تنفص التباين بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تفاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها لعدم كونهما واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يلزم شيئا والا لكان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم طالبا والعدم يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي ولو سلم ان العلم نسبة واضافة محضة فيكفي التباين الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوانب مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التباين الاعتباري ما عثره الوهم كاتبا اغوال كاشار اليه الشيخ بل ما هو متحقق في نفس الامر والافيد تسلم ان العلم نسبة موقوفة على التباين يلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصولي عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية متطوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم الاجمالي بجميع ما سواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة عن الذات بالإيجاب فلي هذا لا يكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالذات والآتي ابراد على نفسه فيلزم من كلامه وعلى الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منها المتكلمون ولما لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما انت من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهي علم بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا يذبح ان فهم هذا المقام ( قوله فان قلت علم الواجب ) اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المتغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المتغايرة بين الشيء ونفسه

( قوله وفيه ما اشترأ اليه سابقا ) من ان القول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار لكسف ظاهر لا ترضيه الفطرة السليمة ( قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المتغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

(قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي) ﴿ ٧٤ ﴾ هذا اذا كانت المقابلة باعتبار القيد

ونفسه والتعابر الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيده والتعير بعدم النية لا يجدي نفعا لانه ايضا لنسبة قلت عدم النية نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاتينية فلا يستدعي

واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم الحرد بذاته لا يكون الاحضوري وهذه المقدمة مسددة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصولا مع قوله بالوجود العلمي نعم لا يتيسر ذلك الجواب للمتكلمين التافين للوجود الذهني والعلمي ولذا احتاجوا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التعابر الاعتباري كما عرفت نفى ايراد هذا السؤال والجواب اشارته الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد ردها بقوله عالم بجميع المعلومات (قوله والتعابر الاعتباري) يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المقابلة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المقابلة الاعتبارية فلا استلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العالم والمعلوم اوفى كليهما لحصول المقابلة الاعتبارية في الكل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائمين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل لرد بان يقال ذلك الجواب قاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (قوله والتعير بعدم النية الى آخره) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لانعلم ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المقابلة ولو اعتبارا وانما يستلزم لو كان الحضور في العلم الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائمة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى هو عدم النية بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائمة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التناير اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لاتمايز فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم النية نسبة ايضا ومطابق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى الطرفين فعدم النية لكونه نسبة سلبية تقتضى المقابلة ولو اعتبارية فبعدم السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المانع المذكور (قوله قلت عدم النية الى آخره) فصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان عدم النية نفى للنسبة التى هي النية لان كون الشيء غالبا عن شيء آخر نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفى النسبة المتوقف تحققها في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المثنية مع بقاء الطرفين كما في

في جانب العلم والثاني اذا كانت اعشاره في جانب المعلوم والحاصل ان حضور الشيء عند نفسه يتوقف على كونه متغيرا لنفسه وكونه متغيرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد حضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرف ههنا بعض الساتلرين وقال ملأه (قوله والتعير بعدم النية لا يجدي) اى تعير الحضور بعدم النية لا يجدي في عدم استلزامه المقابلة لان عدم النية نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المقابلة (قوله قلت عدم النية نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون المح) يعنى ان غيبة الشيء عن الشيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاتينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد طالما بذاته من حيث هي  
قولنا صفة النفس ليست قائمة عنها وزيد ليس بأب لهذا القرس وقد يتحقق بانتفاء  
النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بقائمة عن ذاتها وزيد ليس بأب نفسه  
وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاتينية وقد يتحقق بانتفاء  
معهما كما في قولنا لا يمكن العطف في جبل من قوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء  
الاجتناب مع مقام الموضوع والمحمول وانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بمعمرو  
واجتماع الضدين ليس هذا القرس وليس باجتماع القيصين وما ذكره السائل من ان  
النسبة السلبية ايضا تنقض الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تنقضهما في الصور  
لا في الواقع والكلام هنا في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في الصور التغاير  
في الواقع ولو في الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودا ولا قولهم هو  
تعالى واحد حقيقى لانه لا يندد ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار مع لو كان عدم النية معنى  
مدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة بمدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات  
بعدم النية عن نفسه كان مستلزما لتحقيق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة  
الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نقي محض عبارة عن  
مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب اننا لانسلم ان الحضور بمعنى نفي النية  
يستلزم المغايرة في الواقع ولقاتل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة  
الحضور تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لا يبنى اذ لا يبنى ان يقول لكن العلم لكونه  
نسبة او مقتضا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم  
على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضى المغايرة في الواقع  
سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم  
الحضورى على تلك المغايرة اللازمة لعلم مستقدا بجواز ان يكون كل من التغاير  
والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتقدا موقفا عليه الهم الا  
ان يقال كما ان السائل بالمدول عما اشتهرنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور  
الشيء عند نفسه الى آخره اشارة الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور  
الوقوف على التاثير فكذلك اشارة الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجب  
الوقوف على التاثير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفي النية الغير الموقوف  
على التاثير فيكون اشارة الى منع توقفه على التاثير مع الاشارة الى ان  
تسميتهم بالحضورى لا توجب كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم  
بالاصطلاح المنترعة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن  
شبهة الدهرية من طرف نفسه و من طرف الحكماء ايضا وان حل قوله في  
السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب  
**(قوله وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد طالما بذاته من حيث هي**

(قوله وايضا) كلام ضائع  
لا طائل منه

لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات)

ان اردت ان التباين الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فلاستلزام  
ظاهرا للفساد وان اردت انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته تعالى  
فلاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم بمنوع اذا لمجاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفته  
الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هي  
على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد في الوجود  
اظهارا من حيث هي من حيث هي بحيث لا تنفصل في ذلك الوجود بين الذات من  
حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية فانهما  
موجودان متباينان في الوجود اظهارا وللإشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون  
سندا قويا لهذا المنع كما نشرنا اختار اعتبار القيد في جانب العالم والا فبعد اعتبار القيد  
في احد الجانبين يتدفق المحذور ويصح كون الذات من حيث هي علما بالذات مع  
ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة تعالى في بعضها قضي البطلان ومقابل  
لمختار اعتباره في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي بلزوم  
الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لاه مشترك الوجود بين  
الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد  
لعدم التباين لبالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد  
آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ما ذكرنا من ان  
الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية العلم بالذات من حيث هي  
لا في العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس  
ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يغفل لكن بقى العلم بالذات من  
حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبنى على  
تسليم ان العلم موقوف على التفسير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا بأس في عدم  
حصول العلم المتمتع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل اعتبار من  
الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل  
في الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا  
يمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية  
على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبنى على منعها فيكون جوابا من طرف الله  
على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء وقال المصنف قادر على جميع الممكنات  
الجميع ها بمعنى الكل الافرادى كافي قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل  
المجموعى فانه غير متناهى الآحاد ووجوده محال لا يتعقل به القدرة كسائر الممتنعات  
ولذا خصص بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشيء في الالة بمعنى الموحود كاهو  
مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل او لا واما الواجب

باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين علوة عن صحة العمل والترك  
 الوجود تستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا إشارة في كلامه الى استثناء الصفات  
 الا ان يقال هي ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لاعتين الذات بحسب  
 المذهب ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما  
 يقع عليه الابداع الاختياري ويؤيده ما ذكره البصاوي في تفسير الآية المذكورة  
 حيث حل التوهم على معنى المنقضى اي من شأنه ان يشاق بالشيء لم يمتنع الى استثناء شيء  
 من الواجب وصفاته ولما الممتزلة القائلون بان الشيء ما يصح ان يعلم ويغير عنه النافون  
 للصفات فقد احتاجوا الى تفيد الشيء بالممكن ليخرج الواجب والمتنع بالذات واثار  
 البصاوي هناك الى ان الآية دالة على ان كل شيء مقدور مادام شيئا ولذا قال في دليل  
 على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدورا ان الشيء يبنى ان الوجود  
 الحاصل للممكن الحادث في آراء الابداع صادر عن الواجب بالاختيار لا بالاجاب كازعم  
 الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه من الزوال هو بتأثير الواجب  
 ايضا بالاختيار لا بالاجاب كازعموه ايضا لا يقال ليس التأثير في الوجود الحاصل  
 تحصيليا للحاصل لا ناقول ليس بقاء ذلك في تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان  
 الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعي البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه  
 كان حصول الوجود في آن الحادث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير  
 جديد مستأنف بلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالا حراس  
 عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على عدمه وهذا المعنى الثاني لا يقتضي  
 المسبوقية بعدم كافي تأثير الذات في الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول  
 كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى  
 قادر على الممكنات مادامت بممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها  
**( قوله باتفاق المتكلمين والحكماء )** الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور  
 في ضمن ما اراده المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اي هذا الاطلاق  
 اتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المتقدمين كالاشاعرة والافانظام وابوالقاسم  
 وغيرهم والجبائية خالفوا فيه كافي المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا  
 من الخلقين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبنى على ما هو المشهور من مذهبهم من انه  
 بالي واحد حقيق لم يصدر عنه الا الواحد الذي هو المثلث الاول والشارح قاذح  
 في كل ما صدر عنه تعالى بشروط في تحقيق مذهبهم كاسبق ولقد قدح فيه قال  
 بالاجماع بين الحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة وقوا شمولها كاقوا اصل  
 القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند النارج اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها  
 وقوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها **( قوله صحة العمل والترك )** قد سبق  
 الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوفوي الخاص اي ان لا يجب



(قوله وعند الحكماء) فداطل الشارح في بعض رسائله في بيان عدم التفرق بين المتعين والعام الخلاق بين العاقلين في جواز عدم صدور العالم وفناء العالم الحكماء قائلون بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى واستناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات الباري تعالى وان كان يمكن بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون ﴿ ٧٨ ﴾ خصوصهم وذلك ليس في معنى القدرة والاختيار لا مكان الخلاف

بعد الاتفاق على احد التمرين

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء قل وان لم يشأ لم يفعل

لتفاعل شيء من جاني الفعل والفعل لافادات الفاعل ولا امر خارج ضروري له اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفصل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لان ذاته ولا امر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان التام في التقديم وتام الامكان الاستعدادي في الحوادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده فيكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لا امر خارج هو الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المسكين ام اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا في قتله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اثبتوا قهيدا كسبا صادرا منه لامن الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجمله المعبر في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لانتفاء مطلق الوجوب ولو كان لا امر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصالح كالرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصالح بعد حاق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بمحدث العالم والتنازع يتنازعون في انه هل يجب ايجاد الاصالح بديناج العالم كالايجاد بصدق ارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالنتيجة بديناج النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة انترك شذلة لكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قديكون بترك ما بوجهه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره)

(قوله وعند الحكماء عبارة

عن كونه بحيث ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل) وانما

ذهبوا الى ذلك لزمهم

ان القادر اذا صح منه

الفعل والترك فهو انما

يفعل بقصد وميلان

فلا يختار ايجاد شيء

ولا يميل اليه الا اذا كان

هناك ما يرجح به الاجباد

على تركه بالقياس اليه

فيكون الاجباد حينئذ

اولى من تركه فكان

بالاجباد محصلا لتلك

الاولوية ومستكذلا لها

وكان بدون ذلك الاجباد

نافسا وانه باطل واجاب

عنه الاشاعرة وبعض

المعتزلة بان لا يتم ان المختار

بهذا المعنى لا يوجد شيئا

الا اذا كان هناك ما يرجح به

الاجباد على تركه بل يجوز

ان يرجح احد مقدوريه

من غير مرجح يدعو

اليه وتمسكوا في هذا

بقدي المعطشان ورغبي

الجائع وطريقي الهارب

من السمع مع المساواة من جميع الجهات التي يتصورها الترجيح فيها وغرفوا بين الترجيح بلا مرجح (الضمر) وبين الترجيح من غير مرجح وقالوا ترجيح احد المساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اى من غير داع فليس يحل بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح بارادته اى مقدور شاه ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا ليقطع

الصبر عائد الى مطابق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك  
 ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى  
 قالى لكن قدوة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند  
 الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين فب  
 بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين  
 قال في شرح الموقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
 فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو  
 القبض والجلود لازمة لقائه كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانعكاس  
 بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتع الصدق  
 وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة  
 قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويضل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء  
 بالضرورة ولا يضل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين  
 ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب  
 تعالى موجبا في افعله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة في  
 لوازمها الطبيعية كالنفس في الاشراف والار في الاحراق والحسم في التجزؤ وكذا كل طبيعة  
 في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التميز بين الايجابين بان ايجابه تعالى للفعل  
 وعدم الفعل بواسطة مشيئة وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها باقتضاء  
 ذواتها بلا توسط مشيئة اذ لا شعور ولا مشيئة لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا  
 الى زيادة المشيئة فيه فلو لم قصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبايع القادرة في لوازمها  
 وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشيئة بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالترديد  
 على ان يحمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجود الدائم ليندرج فيه مطابق  
 الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ولا امر خارج ضرورى له  
 او غير ضرورى فمراهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته  
 الفعل وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيئته وجودا وعدما سواء كان الفعل  
 او عدم الفعل واجبا لا امر خارج ضرورى له كوجود المشيئة او عدمها بالنسبة  
 الى الواجب تعالى او لم يجب لافعال الفاعل ولا لا امر خارج ضرورى فيخرج  
 ايجاب الطبايع لوازمها بلا مشيئة كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على  
 مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه  
 لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في اليجاد وسائر ما يترتب  
 على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة  
 اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق  
 المشيئة بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا  
 فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب

العباد افساهم لامر خارج ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة  
والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا  
توسط المشية في افعال العباد ففى التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم  
فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار  
بمعنى جهة الفعل والتزك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منتقيا الى قسمين  
احدهما مالا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لقوات الفاعل ويكون واجبا لامر  
خارج ضرورى وهو الذى اثبت الحكماء للواجب تعالى وتاميهما مالا يكون واجبا  
للقوات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى وان وجب لامر خارج غير ضرورى  
وهو الذى اثبت المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم الثانى ليس فيه ضرورة  
للفاعل احتساروا عبارة التزك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة  
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من التزك وبهذا  
اليان اندفع ما يمكن ان يقال ان حملت الشرطيتين في التعريف على الاضافتين  
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شئ من جاتي الفعل وعدم الفعل لان  
احد الشرطيتين لا تصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اضافية خاصة  
لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى كما تقرر في محله  
مع ان الشرطية التسمية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستند التام  
والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستند التام وعدم وان حملتا  
على القزوميتين الكلبيتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس البعد كلا شئ فعل  
وان حملتا على القزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطابع افعالهما اذ بين كل  
شئين غير متساوين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم  
واقفه ان يقال لو شئت النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها ياهها  
يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تنشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها  
ان لا تفعل وحاصل الاندفاع اننا نختار الاخير كما هو المناسب ليكون كلمة ان للاعمال  
والعملية في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطابع لوازمها  
مستندا بان الجبذة المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية  
لايجال ايجاب الطابع خارج بقيد الفاعل اذ لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا  
لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وابده  
الحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديهم  
ما يفعل باسحارهم فاتفقوا المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على الاطلاق  
الفاعل على الموجب والاختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استندراك  
الحيلة اذ ليست الا للفرق بين الايجابين كما صرحت نعم لو كان التعريف لقسم خاص  
ذهب اليه الحكماء لكامله وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد

وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد المتألف كما يفيد المثال الذي اوردته ذلك وكيف يكون منافيا فانك اذا قدمت حصول المبادئ في نفسك بالقياس الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده فيها دائما وصدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم الا وقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا يتناقض كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا يتناقض الاختيار

انهم الحس المقابل للمعنى الاحصاء المتغير عند المتكلمين بقرينة مقابلة المعاص للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالاً عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اي والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم الا وقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمنية وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان كإتيان على نحو مذكوره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الا ان المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطابع بقيد الفاعل كما لا يخفى هذا ينبغي ان يحقق معنى القدرة والاختيار وان يبرر قدره وينظم في ذلك الاعتبار (قوله وصدق الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم الا وقوع بان يقال فعل هذا لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى إيجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا في حقه تعالى بالنسبة الى إيجاد العالم لانه المتبرع في التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بطوار الواسلة بأبواب الفاصلة وذلك المدعى بان يقال صدق الشرطية الزروية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما قرر في محله (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اوردته المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب يتناقض الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لآفات الفاعل فنية ملازم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا بالايجاب بالذات لئلا يتناقض الاختيار الا يرى ان دوام الاغراض بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغراض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كحرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهري في الافعال الطبيعية ولقاتل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفتين عند الاغراض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام التنبية نحو المركز بل هي حركة ارادية تتبدل الاعصاب وتحريك العضلات قطعاً وكون التحريك عند قصد التمتع مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينبغي توسط الارادة والتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

(قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشية الفعل الذي هو اغدير والجدو لازمة لذاته تعالى الذي هو اغدير والجدو المطلق كزوم سائر صفاته (قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها) اشارة الى دفع ما يؤول الى ان كونه تعالى قادراً على المذكور يتناقض عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناقا (قوله

كما ان العاقل مادام عاقلا يمتنع عنه كما قرب ابرة من عينه بقصد القفز فيها من غير تخلف مع انها انما يمتنعها بالاختيار وامتناع ترك الاعراض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فاطنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

كون المنع عاقلا وقت النعم الا ان يحمل مراده على ان تعلق الإرادة بالاعراض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الإرادة الموجبة للاعراض لامر خارج ضروري له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعاً نعم يجبه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الأبرة لان الاعراض يمكن الاحتكاك عن ذات المنع لان ما يوجب من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شئ منهما عن ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتج الى قولهم مادام عاقلا بخلاف الجود والقيض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلوم الاول والالم يمكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون إيجاد المعلوم لازماً لذات الواجب بلا توسط شئ اصلاً ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن احتكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤول الكل الى الایجاب الذاتي بحيث يوجب العجز عن الطرف الآخر فلا اختيار اصلاً فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تسروا بعبارة تدل على الاختيار كمباراة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلاً في الكتابة عن عدم الشئ بكسب الاخرى والالتقي بالضارين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاخرى فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالعبر في قوله وامتناع الترك بسبب الخير الممكن الاحتكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الأبرة والقتل فعدم الموافقة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الخير ولو كان عين ذات الفاعل اولاً لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات اولاً لازم فان ماله الى محض الایجاب الذاتي المافي للاختيار كما اشار اليه الامام الرازي ولا يتدفع بما ذكره الطوسي بما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لامكان احتكاك الاحسان عن ذاته ايضا (قوله فاطنك بمن يكون علمه) اي علمه بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالتنمض والجود الحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرف ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الثاني لم يبق اختيار اصلاً وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبني على العلم بمعنى مبدأ الاكتشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر الى آخره) اي اذا عرفت

ما اوردته المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافي كونه تعالى مختاراً بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان العاقل مادام عاقلا يمتنع عنه كما قرب ابرة من عينه بقصد القفز فيها الخ) قال الامام حجة الاسلام ان هنا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضرورياً كغرق الانسان النار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية (قوله فاطنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالماً بكون الفعل خيراً محصاً ويكون الترك مستلزماً لعدمه

معنى القدرة عند المتكلمين مختلفاً عن معنى القدرة عند الحكماء فتقول مدعى المصنف  
 من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بأدلة ثلثة مؤيدة بالشرع ولقائل أن يقول  
 كان عليه أن يتعرض بأبواب اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم بأبواب شمولها  
 هنا كما تعرض بأبواب اصل العلم اولاً ثم بأبواب شموله اذ كما أن هناك من ينكر اصل العلم  
 ومن ينكر شموله فكذلك هنا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها  
 وهم فرق عديدة كالأموافق ومائيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض  
 لدليل اصل العلم في مبحث العلم امالكونه متفقاً عليه كما اشار اليه آخفاً واما للاكتفاء  
 بما سبق من حدوث العالم واستداده اليه تعالى فإن حدوث الملول دليل على قادية  
 الة اذ لايجاب يقتضى القدم انتهى فحتل من وجوه اما اولاً فلأن اصل القدرة  
 المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات القدرة بالمعنى الاخص  
 والحكماء أنكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلاً عن شمولها واما ثانياً فلأن الثبوت  
 في ضمن حدوث العالم على تقدير محله مشترك بين الاصحاب لامتناع استناد الحادث  
 الى القادر بدون العلم فإن كفى الثبوت الضمنى في رد المنكر يكفى في اصل العلم ايضا  
 والا فلا يكفى في اصل القدرة ايضا واما ثالثاً فلأن ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم  
 انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث  
 العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو  
 لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز أن يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد  
 مختار وان يكون ذلك المختار فاعلاً للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على  
 اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف في الموافق من ان الواجب تعالى لو كان  
 موجبا في افضاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط  
 حادث ونقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة  
 وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد  
 حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك بمجموع لجواز أن يكون الواجب تعالى  
 موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون  
 واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما  
 عند الحكماء والمتى يبطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية  
 لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق العلوى في التجريد حيث قال وجود  
 العالم بمسده عدمه ينشئ الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم  
 بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة  
 ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثاً بل قديماً فقدره الشارح  
 الجديده بأنه انما يتم لو ثبت بما ذكره قياً سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك  
 وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجوهر المجردة حينئذ

لان مقتضى قدرته هو الذات

يجوز ان تكون تلك الواسطة جوهرًا مجردًا قديمًا ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم بأحد الطريقين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غير متعاقبة بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحوادث اليومية انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لالى نهاية محمولا بمحركة دائمة ولا يخلص هالابلما انشأ اليه شارح المقاصد من ان الخصم يبنى الحكماء موافق لما في نقي تلك الواسطة وانت خبير بان ليس النرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولاً ثم الالتزام فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السميعة وستعرف ( قوله لان مقتضى القدره هو الذات ) لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع القائلين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الانعاصرة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ما ذهب اليه اهل الحق من ان الممدوم ليس بشيء وانما هو نقي محض لامتياز فيه اصلا ولا خصص وان الممدوم لامادته ولا صورة خلافا للمعتزلة في الاول ولحكماء في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض الممدومات الثابتة المتميزة مائة من ثلثي القدرة وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان يستند المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ما تقدمه من الممكنات على السواء كبرودة النار وابعاد ماسوى المتعاقبات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس الاجسام لتزكيها من الجوهر الفردة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الداعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لادائها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كاجساد البرودة في النار وليس شيء لانه مندرج في استمداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصور اعم من موضوع الاعراض الالهوى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثل فان ما ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرًا مجردًا يتمتع تركبه من الجوهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركاً وذلك الاندفاع لان الاختلاف في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتجزئ الممدومات الممكنة ولما بطلنا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان التالى المشترك نعم يرد عليه ببحث الاول انه ان اراد ان الذات تقتضى القدره بالمعنى الاخص فمنوع كيف والثابت بان ان الانفصال العلم والقدره بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص

( قوله لان مقتضى قدرته هو الذات ) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلة الغير في شيء منها

بحدوث العالم بناء على ان الحاص من وافقت في الواسطة المذكورة بالقدر  
 التي اقتضتها الذات لا يمكن الا بالمتن الاخص ولذا قل فاذا ثبت قدرته في البعض  
 لمع الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الثاني انما يصحح امكان  
 ان يوجد بيجاد قاعل ما اليه سواء كان ذلك التفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا  
 انما يصحح المقدورية بالمتن الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت  
 القدرة بالمتن الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمتن  
 الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هي المقدورية بالمتن الاخص الثالث  
 انه لو كان الامكان الثاني مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة  
 ايضا لانها من جهة الممكنات حقيقة وان لم يلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب  
 بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس  
 في القول بعدم زيادة الصفات فعل هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جهة  
 الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فعمل المراد من الامكان  
 المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في  
 قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث وبزوجه ان  
 مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وماتيل في دفعه ان المراد بالامكان المصحح  
 هو الامكان الحاصل الوقوعي الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيها عدا الصفات  
 لانها واجبة بالغير بالتصايفات ايها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات  
 في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من النفاة الظاهرية فاسد في نفسه لانه مستلزم  
 لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كالمقدورية بزمان الممكن حال الحدوث ومقدورية  
 ايجاده الآتي حال العدم اذ الممكن الخالص الخالص عن مطلق الوجوب محض  
 بالامكان الاستقبالي لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بسلته مع  
 ان العدم الحاصل للعدم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتي مقدور  
 حال العدم والوجود الحاصل للحدوث آن الحدوث مقدور في ذلك الآن كما ان  
 وجوده فيها بعده من الازمة مقدور في ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل  
 لذلك الباقي في كل آن من آيات بقوله مقدور في ذلك الآن وفيها قبله كما اشار اليه  
 اليعاقبة ولذا حكوا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الثاني قال قلت  
 لاشبهه في ان ايجاد الممكن افادة الوجود بزيادة العدم واعدام الممكن عدم افادة  
 الوجود في الزمان الثاني للموجود لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود  
 الحاصل في الزمان الاول لانها محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان  
 الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان  
 الثاني ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان  
 الثاني مادامت ممكنات ذاتية ليظهر رد المترلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال  
 فانهم قاله دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول



والمصحح للمقدورية هو الامكان فانما ثبت قدرته في البض ثبت في الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان  
المصحح بين الكل او باستواء نسبة الذات الى الكل كما نعرضوا في هذا الدليل  
والجواب ان لام الامكان محمولة على المهد الخارجى اى المصحح هو الامكان  
المذكور في ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل  
مع انه يصرح باشتراكه غيب هذا الدليل في صدر الدليل الثانى بلا فصل ليكون  
وحده دليلا للملازمة التى فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففى كلامه هنا ايجاز  
لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فهو من فلم النسخ لانها  
توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ما قبل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة  
اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتبارات  
يرتب على البض الآخر كالتأثيرية والتأثيرية متضادتين المترتين على نفس  
التأثير الذى هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما  
لكونها متلازمة مع الامكان الذاتى مستتية عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية  
بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر  
على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فصصح المقدورية  
بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة بالغة الى المرتبة  
التصورى التى لا يتصور فوقها مرتبة اخرى كاهو مفتضى وجوب الوجود المنقضى  
لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتى  
الشملى لما عدا الوجوب والاستيعاب الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل  
هذا الشئ مقدوره تعالى لانه يمكن في ذاته كان دليلا لما ( قوله فانما ثبت قدرته  
في البض الى آخره ) تقرير الدليل انه كما ثبت قدرته تعالى على البض ثبت قدرته  
على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته  
قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة  
فلان قدرته تعالى مفتضى ذاته فلا يمكن انصكاكها عنه تعالى ليصور كونه قادرا  
في وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البض هو الامكان الذاتى وهو مشترك  
بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المنقضى والمصحح وارفع الموانع  
يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا يعنى انه قادر في الازل  
وقتها لا يزال على إيجادها في الازل وقها لا يزال لاستيعاب استناد القديم الى الفاعل  
المتناهي بل بمعنى انه تعالى قادر في الازل وقها لا يزال على إيجادها فيها لا يزال سواء  
كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كالى القدرة في حالى الحدوث والبقاء  
او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتى الازلى الابدى اهم من الامكان الاستقبالى  
او متأخرا عنه ان امكن اعادة المدوم بينه والا فلا يكون من جهة الممكنات ولا ينجبه

(قوله والمصحح للمقدورية  
هو الامكان) لان الوجوب  
والاستيعاب الذاتيين يحملان  
المقدورية (قوله فانما ثبت  
قدرته في البض ثبت في  
الكل) وذلك لان نسبة  
الذات المنقضية للقدرة الى  
جميع الممكنات على السواء  
فان المدومات لا يثبت لها  
اصلا بل هي منبئات  
محضة لا نماذج فيها بوجه  
فلا يتصور ان يحكون  
خصوصية بعض المدومات  
مأنة من تعلق القدرة  
كما يقوله المترلة فانما  
ثبت قدرته في بعض  
الممكنات على ما يقتضيه  
كونه قادرا ثبت في الكل

الاول وهو محتاج في وجوده الى علة فكله اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات ولما اقتداره على الممكن الذي هو معلوله بلا واسطة فظاهر ولما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علة اقتداره تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجوده كونه وعدمه فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله وصفاته المسمى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالاجاب ثم يصدر عنه بعض آخر بالاختيار انتهى وذلك لان المصادر بالاجاب يكون قديما وهو مناف لحديث العالم ( قوله ولان المعجز عن البعض قصص الخ ) يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم حواجز صدور ذلك البعض عنه تعالى لاجابا لما من من منافاته حدوث العالم

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان المعجز عن البعض قصص وهو على هذا الدليل وامثاله انه قياس قضي لا يبعد اليقين لما استقنا من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعي فيما كان اشتراك الله قطعا كالقياس العقلي بملة منصوبة ( قوله ولان الامكان مشترك الى آخره ) دليل آخر بان يقال لانه ان الامكان الذي مشترك بين الكل فكل يمكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اليه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجد ابدا او بايجاد ما لوجوده الواجب لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحيث يُلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجوده موجب للاقتدار عليه بالمعنى الاول وان لم يوجد بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذ المرادها اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاب بالقول ولا يجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجوده ولا يكون قادرا عليه لانع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المسمومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذ كان الدليل الاول مبنى على بطلان الاستعداد ونماذج المسمومات فكذلك هذا الدليل ولا يجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ كان الدليل الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب بطلان واسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذلك هذا الدليل بل ذلك اليراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما صرحت لاعلى هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في شيء منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم لا يكون الا قديما ولما ما قيل رد عليه انه ان اراد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختباره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد احتباره في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالاجاب ينافي حدوثه لان الصادر بالاجاب يكون قديما لا يذوق لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم قطعي الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالاجاب يلزم تسلسل المحدثات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط ممتدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة بخاتمة موسومة بالحيلة والم والم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما يجوز كونه مجردا او جساما قائما بذاته كما لا يخفى ( قوله ولان المعجز عن البعض الى آخره ) ظاهره دليل تفرغ الملازمة القسالة به اذا ثبت قدرته في البعض ثبت الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم حواجز صدور ذلك البعض عنه تعالى لاجابا لما من من منافاته حدوث العالم

على الله تعالى محال مع ان التصوص ناطقة بسموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير  
قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الاول لكن حرفت  
مافيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة  
الى حقية المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة الى ما تركه من دليل القوم  
وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح  
على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الثاني المشترك المصحح اطهر  
من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول منفي عنه على  
تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلاك اذا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة  
فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلا وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك  
وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن  
البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان  
مشترك مع ارتفاع المواضع كحديث الاستعداد ويميز المدعومات نعم اورد القوم لهذا  
المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الإتيان على  
بطلان حديث الاستعداد ويميز المدعومات يمكن هنا دليلا آخران ( قوله مع  
ان التصوص الى آخره ) يشير بان التصوص تصلح هنا مؤيدة لادليلا برأسه  
بأنى ومقابل الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم فدفعه بان ليس معنى  
تأييد الدليل العقلي بالسمي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمي  
والا لم يكن العقل دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة  
والدليل العقلي بافراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السمي يفيد مرتبة اخرى فوقها  
واقتضاح الدليل السمي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اذنت  
المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما لم ان ينقص العلم القطعي بمرتبة عالية  
على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا يحذور فيه كالا يحذور في توقف اكتساب كنه  
الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمي يصلح مؤيدا لادليلا برأسه ولذا سمح تأييد  
البراهين العقلية بالأدلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تحيد زيادة اطمئنان  
( قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير ) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها  
من الآيات والا حاديث هي بمعنى محبة الفعل والترك لا مذهب اليه الحكماء من القدرة  
الجامعة للإيجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل  
وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل  
لاستتاع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثة مدة غير  
متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية مدة ليكون واسطة بين القساعل  
الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين ثبت انها بمعنى  
محبة الفعل والترك اذ لا يقتل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى

قبر قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتسك بالدلائل السمية قلت كون شمول القدرة بما لا يتوقف عليه ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع اهلين فلو فرضنا ان التي في الآية يفهمه بعم الصفات القديمة في مستثناة عقلا كذا الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لا يقدح في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية فن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كعب وحيث يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فستدل عن سواء السبيل ولم يدرك ما يلزم على تقدير حل القدرة على ما يجمع الايجاب واما من قال في دفعه قسمي من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان اخلو عنها نفس لا ينافي صحتها فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترسيها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الاخص الايجاب عند اولي الالباب وبهذا البيان يثبت العلم التقضي بطلان احتمال الواسطة السابقة بالدالة السمية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجرى واتفق اصل القدرة وشمولها بمجازم الاعتقادات واما ما يأتي منه من الابرار فيترزل الاوتاد **(قوله قيل الاولى في اثبات هذا المطلب)** معارضة لمذهب المسمى المستفاد مما نقله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل المسمى هو الصفة في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل المسمى انما يثبت الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه مما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفللفة والى ضعف الفسك فيه بالاجماع والتصوص بان مرجع الادلة السمية الى الكتاب والسنة ودلالة المسجلات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى مائنا قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقضي للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد وجود التقضي والمصحح لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع . اوجب بانه لا يماز لممكنات قبل الوجود ليخص البعض بشرائط التعلق وموانع دون البعض وهذا ضعيف على

**(قوله قيل الاولى في**

**اثبات الخ )** وقد ينشأ

حقية ذلك القبل وهو

مذهب السام واعلام

العلم واتخذ الشرع ورؤس

المتجهدين وذلك لان

ثبوت الاحكام التكليفية

كلها في نفس الامر بحكم الله

والوضع الا لم يثبت

عند الخطاب بنفسه

خطاب الله وهو لا يتوقف

على العلم بوجود الصدق

وحرمه الكذب عليه عقلا

بل على العلم بصدقه وعدم

كذبه وهو حاصل لكونه

بمعرفة الضرورى عنده

لفرط تمكنه من قال الله

تعالى كتاب ازلنا اليك

مبارك بسيدروا اليه

وليتذكر اولو الالباب اى

يستحضروا ما هو كالمركز

وعقولهم ليرط بمحكمته

الرسول بحسب نفس الامر سلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكن في صدور  
الارسال منه لكن اثبات ارسل الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالتصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه  
الآية وكذا قال في اصل العلم وقد بحث في كونه تعالى عالما بالادلة السمية من الكتاب  
والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على  
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل  
بالمعجزات حصل العلم لكل ما خبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما بالظاهر  
ان هذا مكابرة نعم بجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام نعم قال في شمول العلم  
امامنا قلتم قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات  
فقد حكم بصحة الاستدلال واوليته بالادلة السمية في شمول العلم والقدرة لافي  
اصلهما والتسارع المحقق لم يفت الى ما ورد على دليل شمول القدرة ولا تدفاه  
على اصول الاشاعة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة  
الاستدلال وعدمه كازعم الحكماء او بغير المدومات او بزم القبح والحسن لوجوده  
انبنى لصفة حقيقة او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعترض  
عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف  
على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فيثبت يكون نعرض بالدليل السمي  
قياسي في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذي حكم العلامة التفاضل  
بكونه مكابرة ( قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط ) وان لم يقدر على غيره  
اصلا كما يجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من محنوقات النبي الى الخس  
الاخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة  
وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة  
في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع ما يصح ان يعلم ( قوله لكن  
اثبات الارسال الى آخرة ) يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمية  
موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع  
واثبت الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج  
من قياس المساواة ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمية موقوف على اثبات  
شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور  
والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلا ان الادلة السمية في الحقيقة  
الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا يدلان على ثبوت مدلولهما  
في الواقع ما لم يحصل الجرم فان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه  
المبعوث اليها لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الحرم سوى خبر النبي بان ذلك  
الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدق ذلك

( قوله لكن اثبات ارسال  
الرسول يتوقف على اثبات  
شمول القدرة ) حاصله  
ان عدم توقف ارسال الله  
تعالى الرسول على شمول  
قدرته لجميع المقدورات  
لا يكفي لاثبات هذا  
المطلب بل لابد في ذلك  
من علمنا بارسال الرسول  
وهذا العلم لا يحصل الا  
بالعلم بكون قدرته تعالى  
شاملة لجميع المقدورات  
فاثبات شمول القدرة  
اعنى تحصيل العلم لو كان  
بالادلة السمية التي هي  
متوقفة على اثبات ارسال  
الرسول المتوقف على العلم  
لشمول القدرة كان اثباتا  
تفتي بفسادها وباطل فضا

أثبت أن المعجزة فعل الله خارق للمادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة وإذا خالف  
الفاعل المختار عادة حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادة دل ذلك الأمر  
على تصديقه قطعا وهذا متوقف على إثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول

الخبر بالمعجزة ثبت أن إثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف  
على إثبات البعث والارسال بالمعجزة وأما الكبرى فلأن طريق إثبات الارسال  
بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة بأن يقال كلما كان هذا  
الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجما لسلطان شرائط  
المعجزة كما ينبغي في المفصلات والحال إذا خالف الفاعل المختار عادة حين استدعاء  
النبي تصديقه بأمر يخالف عادة دل ذلك الأمر على تصديقه قطعا يلزم أن يكون  
هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك أن الإثبات بهذا  
الطريق موقوف على إثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة  
من ذلك القياس المتكامل وإثبات كونه فعلا له تعالى موقوف على إثبات شمول القدرة  
والعلم والإرادة وانحصار الطريق مستفاد من إضافة المصدر المنفرد للمعصوم أعني إضافة  
الطريق الذي هو عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة أن المفتوحة الدالة  
عليها ( قوله وإذا خالف الفاعل المختار إلى آخره ) يشير إلى تمثيلهم بأن السلطان  
المختص عن الرعية لو أرسل وزيره إليهم فكذبوه قاضي الوزير إثبات مدعاه  
بأمر خارق يصدر عن السلطان باستدعاء فتوحه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم  
واستدعى عنه تصديقه في دعواه بأمر خارق فعل السلطان فعلا خارقا لمادته وشاهدوه  
فإن ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بأن يقول أو سلك اليك بذلك  
الحكم بخلاف ما إذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فإنه لا يدل على تصديق السلطان  
ذلك الوزير فلا بد أن يكون الفعل الخارق فعلا لم يرسل لكن المنزلة حوزوا أن تكون  
المعجزة فعلا لغيره تعالى بأذنه تعالى كافي شرح المقاصد ويؤيدهم أن تصديق الوزير  
حاصل فيها إذا أشار السلطان إلى خادم يقوم بين يديه فعلا ذلك الخادم قصد ظهر  
أن النبي في قوله حين استدعاء النبي للنبي يعني الخبر ليشمل الوزير ولك أن تحمل  
على الاصطلاح وتنفيد الإشارة إلى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار ( قوله  
وهذا متوقف على إثبات كونه فعلا له تعالى ) قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبي  
سبعة شروط • الأول كونها فعلا له تعالى أو تركه • الثاني أن يكون خارقا للمادة •  
الثالث أن يشهد مآرضته • الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة • الخامس  
أن يكون موافقا لدعوى قولهم معجزتي أنا حي ميتا فعل خارقا آخر لم يدل على  
تصديقه • السادس أن لا يكون مالمظهره مكذبا له قولهم معجزتي أنا متعلق هذا  
النسب قطعي بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما إذا حي فاعلا مختارا فكذبه  
بعد الإحياء • السابع أن يكون مقارنا لدعوى النبوة أو متأخرا عنها لا متقدما عليها

القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت المتزلة واحتمال وجوده لا يجدي قضا فلا يتم ما قبل ان الاول في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتسكك بالدلائل السمعية

فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى اوهاما ( قوله اذ لا دليل لنا ) اى لمشر العقلاء المكلفين ( على ان خصوصية المعجزة ) اى المعجزة اخلامة المنسوبة ( فعل الله تعالى ومقدوره ) اى صادر عنه بالاختيار لا بالايجاب . سعى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه بجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات ثبت ان اثبات كونها فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظري يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعمه المتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل بمنوع كيف وقد ذهب المنزلة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم وزعم فاسد ولما توجه عليه ان يقول لا يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه في الواقع والحكم بعدمه في الواقع ممنوع اشارة الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يجدي وحاصل الجواب بخرير المراد بأن مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول وبمجرد احتمال وجوده لا يبعد القطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به ثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المصنف في المواضع حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء عادة تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهر المعجزة على يد الكاذب وان كان تمكنا عقلا فعلوم الانتفاء عادة كسائر الماديات لان من قال انا نبي ثم شق الحبل فاوقعه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلمنا هموا بتصديقه بعد عنهم وكلمنا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والسادة قاضية باستناع ذلك من الكاذب مع كونه تمكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات \* ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوه \* اما اولها لان القول يتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعة سرحوا بان المعجزات تدل على الصدق مادة لاعقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لدلولاتها بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها لان خوارق العادات كاضطراب السموات واختار الكواكب وتدكدك الجبال تقع مع تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق التي بناء على ان عباد الواجب ليس مشروطا باعداد مدعهم في مجرد مشاهدة المعجزة فيخلق الله تعالى العلم القطعي بذلك القياس المنتظم في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

( قوله اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره ) دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعلا لله تعالى لا يتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اى صادرا عنه بالاختيار لا يشأني الا في ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل محض باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره وبمجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه والتثبت به واشارة بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا لله تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرابية لا دلالة لها على التصديق كما لا يخفى

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم  
 للإسلام من غير توقف على شيء آخر عدمه وهذا هو مراد الحبيب الذي حكم  
 العلامة التفاضلي بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يحطر بالبال الى  
 آخره نفي توقف دلالة المعجزات على سابعة العلم باصل العلم والقدرة كأبويه  
 صيغة الماضي لاني المعلوم مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة بكون مكابرة \* الثاني  
 لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول  
 القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا  
 الذين كانوا على مذهب الاشعرية في شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاستئصال  
 اولا باثبات شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي  
 الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابعة العلم بشمولها بل  
 باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبييا عليه افضل الصلوات مأمورا  
 بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان المدعو منكرا للماضي فليس مراد المصنف  
 بما نقلناه عن الموافق كالفهم الشارح بل مراده ان القدرة شاملة لكل في الواقع  
 فالاعتقاد المأثولة ولا مثاله كالاقتداء بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم  
 الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت ما لا كفاؤا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة  
 الغير المأثولة لكثرة الحوادث المأثولة مثل الملوك والسفليات فيجوز ذلك المتعدد  
 خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي بخلاف  
 ما اعتقده فربما يتهدى ان ساعده التوقيف \* الثالث ان الاقدار على فعل لا يوجب  
 الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا  
 النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل  
 بمشاهدة فعل غريب اوشاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال  
 بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لقان فانه قادر على امثاله لحوان ان يكون  
 هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي  
 تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات  
 وذلك قضى الفساد ايضا \* واما ثانيا فلوفرنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة  
 فيكتفي شمولها لتعصبات التي تقع المعجزات فيها وحق القدر معجزة خاصة يتم الامر  
 بدونها مع انه من خواص نبييا عليه افضل الصلوات على انه يكتفي شمولها لعالم الاجسام  
 من الملوك والسفليات ومن المعلومات والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم  
 المجردات المستنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعالم التي انبتها المتألهون والصوفية  
 وكالعالم الواردة في الاثر لاسيا مافي النشأة الآخرة التي مافي هذه النشأة كنقطة  
 موهومة في جنبها آفاقا كابل لانية بينهما اصلا \* واما ثالثا فلوفرنا التوقف على اثبات



بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله (مريد بجميع الكائنات)

شمولها لكل فاما ينوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الخاص  
 لحصول التصديق بمجرد كونها فضلا تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب  
 ولذا ذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وایجاد المعجزات بالاجاب ه واسرارها  
 فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الخاص لكل غاية الامر لزوم الدور  
 والمصادرة في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمية عند الذين شاهدوا المعجزات لافي  
 اثباته بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر  
 ائتماده المتهدين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام في الثاني لافي الاول  
 نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم  
 الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين  
 ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الصلاة لا اثبات تلك العقائد  
 عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا محذور في اثبات شمول هذه  
 الصفات بل اصولها بالادلة السمية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال  
 بطريق التواتر لاسيا على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام  
 هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد  
 بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام  
 بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لادليل لنا اى لمشر  
 غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البض اثبات اصل العلم  
 عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين فلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله  
 وان زعمه المتزلة يابى حل مراده على ذلك لان المتزلة انما يزعمون ان في المعجزة  
 المقررة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال لان فيها دليلا  
 لمن لم يشاهدها وهو ظاهر ه واما خامسا فلانك قد عرفت ان المتزلة جوزوا  
 كون المعجزة فضلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل  
 الواجب تعالى اللهم الا ان يقال اهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب  
 تعالى او قل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت  
 ان انكار الدليل اعاصح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء  
 مثلا لا ينوقف على شرط واعداد معد والافلهم ان يستدلوا على وجود الدليل  
 بلزوم الفاسد اتي ذكرناها على تقدير عدمها لا يعني وبما ذكرنا اتضح ان المراد  
 من الجواب الذي حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فافهم ه قال  
 المصنف مريد لجميع الكائنات ه اى الحادثات اذ لاصرف لاسم التفاعل ههنا  
 عما وضعه من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صحبة الصدور  
 عنه تعالى لان تعلق العلم والقعدة بهذا المعنى اذلى وان لم يكن صارف ايضا  
 في المقدورات بمعنى التأثيرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته

## الارادة صفة مفارقة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع

تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فاندفع إرادته فيما يأتي ثم هنا صارف من جهة أن اسم الفاعل حقيقة فيباحقق وقوعه في الملغى والحال وبماز في المستقبل ولذا دل قوله تعالى أن الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء إذا المراد هنا الحادثات في أحد الأزمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت أصل الإرادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفى الوسيلة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا ومشتاعا في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع اكتساب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء (قوله الارادة صفة مفارقة للعلم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكاماء وجميع الفرق على اطلاق القول بأنه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لأن مناه القصد والارادة مع ملاحظة المألوف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويحيل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد لكن كثر الخلاف في إرادته تعالى ففندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا يجعل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساء وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الا كل وعند الكبي إرادته لفعله تعالى للعلم به ولفعل غيره الأمر به وعند المحققين من المتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مفارقة للعلم رد للفلاسفة والكبي ومحقق المتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على أن التقديم من قسم الموجود الخارج كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وإن كانت ازالة كالاعدام الازلية ورد للكبي في إرادته تعالى لفعل غيره لأن مراده من الأمر هو الكلام القاطع الحادث فلي هذا تعرضهم بمنايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وإن لم يذهب إليه أحد إذا كل متفقون في أن مجرد القدرة غير كافية في الإيجاد بل لابد من تخصيص وقولهم نوجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة بما يفار العلم والقدرة كالجبائية والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر أن تعرضهم بمنايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع لاجل أن هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الأمر لا الوجود الخارجى اذ قد خصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المدوم والمدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالشدتين لا يرتبه تعريف القدرة على أنه تخصيص من غير تخصيص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء ادكا يمكن ان يقع قدرته احد الضدين

(قولهم قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الالزام على ثبوت تلك الصفة المفارقة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات القاعل سواء فلا بد من تخصيص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك التخصيص امرا منفصلا عن الماعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المتصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى تخصيص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته فاعلى البطالان فلا بد ان يكون ذلك التخصيص صفة قائمة بذات الماعل وليست تلك الصفة صفة الحياة النيرة المتلفة شيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لابد ان تكون تلك الصفة مما يتناق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تلتقي الا انها لا تتناق بالضدين والاقوات مما لان ما يفيد تعلق القدرة هو محبة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصفة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الاخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متفقة باحد الضدين دون الآخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تسلفها بالضدين في وقت واحد والا لتعق الضد ان او يتحقق احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه محجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور وبالجمله لابد في القاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لا موجبا ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للرؤم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم هنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندهم فليكن فاعلا من غير تخصص لان مرادهم تقي الاحتياج الى التخصيص بعد تحقق شرائط المعالية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالم والحياة من شرائط القاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة انتفى التأخير والالزام الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارع ان يعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لاجال تفهم تلك المغايرة بما ذكره لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فقدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي التخصيص بجانب الواقع لان

تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز  
 ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كإذهب إليه الحكماء ولقد احتاج الاشاعرة هنا  
 الى ان يكون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت  
 ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والالزام الدور كذا في المواقف  
 لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع لالم لا ما قول  
 لتعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة  
 التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غاية توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به  
 والواقع ولا يحذور فيه هو المعقولة في التبعة المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم  
 من عريف الحكماء من ان التبعة المذكورة انما تستقيم في العلم الانفصالي لا في الفعل  
 وعلم الواجب فعل لا افعال فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة في التبعة كما اشار اليه  
 المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البداهة في محل النزاع لان التبعة المذكورة ثابتة  
 ببرهان قاطع وما اوردته مدفوع اما اوله فلا نه تعالى موجب في علمه قطعا لا تخشار  
 فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا بد  
 في الواجب من مخصص يختص بمقتضى بجانب الواقع دفعا لرجحان من غير مرجح وليس  
 ذلك المخصص الا الوقوع في نفسه لا متاع لتعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع  
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود  
 ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع المدم كما في علمه بصفاته السالبة من انه تعالى  
 ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات المستمع بالذات وقوع العدم  
 كما في العلم التصديقي بعدم المستمع بالذات ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة السابعة  
 لعلمه التصوري بوقوع احدها اما لازلا وابدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي  
 لا وجود له ازلا وابدا اوفي احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث  
 في بعض الاوقات وبعدمها في البعض الآخر وليس وقوع الوجود وعدمه  
 للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط ممددة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا  
 مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الواسطة السابعة  
 واما الثاني فلانهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسبيله سواء  
 كان العالم متعلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بناءه او لم يكن متفعلا  
 بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفصالي بما يكون متأخرا عن الوقوع  
 مسيئا عنه كما في حدوث عالمنا بالسرير بالشهادة بعد بناءه فحينئذ تختار  
 في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية  
 افعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما تانيا فلان غاية ما يزعم  
 من شمول العلم لكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه  
 ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا

لبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققو المعتزلة كابن الحسين والنظام والجاحظ  
والعلاف وأبي القاسم الباقى ومحمود الحواري صاحب الكشاف وتبعهم الطوسي  
الى ان العلم بترتب النفع على إيجاد التمتع يخص للفاعل بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم  
بالداعي وهو الإرادة عندهم ولذا ذهبوا الى تقليل انفعاله تعالى بالأعراض وقالوا  
وجوب العمل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يصح ان يكون  
العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى  
موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان التخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع  
كان ذلك التخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لغيره خارج  
ضروري للفاعل وهو يناقض الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى  
مختارا بهذا المعنى بل يؤل الى المذهب الى الفلاسفة من الاختيار الجماع للإيجاب وان لم  
يلزمهم القول بقدوم العلم بناء على جواز امتناع قدوم العلم عندهم فلا يتعلق العلم الا  
بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان التخصص تعلق الإرادة الازلية فان ذلك التعلق غير  
لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لا يمكن تعلقها بالصدأ الآخر بدل الضد الواقع  
وما اورده الشريف من ان التعلق الازلي ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم  
امكان تعلق الإرادة بالصدأ الآخر بدل تعلقها بالصدأ الاول حينئذ وان لم يكن لازما  
لذات الواجب جازا فذاك الإرادة وتجدها وهو محال قد وقع بان اللازم على الثاني  
جواز تجدد التعلق وحدوثه لا جواز حدوث نفس الإرادة القديمة المتصلة والمحدور  
في الثاني لافي الاول لجواز حدوث التعلق بالانحصار لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل  
المختار فلا دور ولا تسلسل وان ذم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومن يظهر  
انه قائل بلزوم التعلق الازلي لذات الواجب واته تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى  
الجامع للإيجاب فلا يمكن ان يقال انما يتعرض لما يرتبها العلم لان كونه تعالى قادرا  
مختارا يستلزم ان يكون التخصص مفارفا للعلم كافترونا في هذا كلامه ينفي إرادته هو  
ان الخفية ذهبوا الى تقليل انفعاله تعالى بالأعراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم  
بترتيب المصالح علة لتعلق الإرادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى  
مختارا بمعنى محبة الفعل والتزامه ان التمتع يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الإرادة وتعلق  
الإرادة يوجب الفعل ولا غرض الا ان الإيجاب انهم بالنفع والمصلحة لتعلق الإرادة بمنوع  
عندهم بل مخرج يترجح غير العلم الى حد الوجوب ومقابل ادالم يبلغ الترجيح الى حد  
الوجوب جاز وقوع الرجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان  
اختصاص احد الوقتين بالوقوع باقتضائهما شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا  
والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح الرجح في عدمه في الوقت الآخر  
لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح قد فوجئ به الاول انه انما يمرى  
في العلة الثامة بالنسبة الى معلولها لافي الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اراد بلزوم

يمكن ان يقع بها ضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذكا يكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من تخصيص مرجع يرجع احدهما على الآخر وبينه وقتا دون سائر الاوقات وهذا التخصص هو الارادة

الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في الملة التامة فعدم لزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطان اللازم في التسلسل المختلر متعوق والافان الفرق بين الفاعل الموجب والخيار \* الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتقايين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجع في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الثلاثة بالاقاات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة الثلاثة بذلك الوقت على وجوده فيه وعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح الثلاثة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطينا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام ( قوله وهذا التخصص هو الارادة الخ ) فيه بحث اما اولان الثابت مما ذكره عدم كون التخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثالثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه اليجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه اليجاد ولذا ذهب الاشعري الى محبة اليجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعرفة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود السموات والبصرات لان المدوم غير مرئي ولا مسسوع ضرورة لا يقلد قوله تعالى كى فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه اليجاد لانا نقول صدر الاكبت المشبهة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المختصة ولذا قال الما زيدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالثاير وكل من التالفين مسبوق بتعلق الارادة \* ولما ثانيا فلما قيل لسة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاقاات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعاق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بال ضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق اذلا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى محصن آخر ونقل الكلام الى ذلك التخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المحصنات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق اريا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق وجوده وهو مجموع لحور ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على حواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل بالخيار لداتها معنى انها

وهي قديمة ادلو كانت حادثة لازم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجود لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتعلق بجانب معنى من الفعل والترك بلا تخصص ومرجع لذلك الجانب وتخصه بهذا التعلق بالوقوع كاني قدحى عطشان وطريق هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص يلزم امتناع تعلقها بالصد الآخر او في الوقت الآخر ويستنى الاختيار بالمضى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة بالحادثة بدون المرجع والتخصيص وقد يجاب باختيار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث الحوادث بناء على انها ليست اتراعات محضة كاللازمة بين الشئيين بل بما يتوقف عليها وجود العالم فيجري فيها كل من برهاني التضائف والتطبيق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون التخصيص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لافي الابداء ولا في الاعداد ( قوله وهي قديمة ) هذا من ثمة ما قلوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة التخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كاجوزة الكرامية ولم يند الفرقة الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثة لا بمخصص او ازليا غير مستلزم لتقديم المراد كما اعتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة ( قوله اذ لو كانت حادثة الى آخره ) يبنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كاسيحي من المصنف في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات في الابداء فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تتعلق بها ولو من غير تخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متتالية والكل محال فاندفع الادغام ( قوله وهي شاملة لجميع الى آخره ) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجود لكل ما يوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالاجباب فلا اختيارها بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا السلف قائدتان احدهما كونه تعالى فاعلا بالفعل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الإيجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل  
ومن جهة الكائنات الشر والمصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها

في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفضل شيئا  
والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفصل والترك لا بالمعنى الامم وتفسير  
الاستدلال انه كما كان الواجب تعالى موجد لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون  
ارادته تعالى شاملة بحسب التعاق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي  
اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون  
موجدا لباقيها ايضا بالاختيار لوجود المفتضى والمصحح وارتفاع الموانع حيث لا يرى  
ان المعتزلة انما لم يجملوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة  
تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جهة المراتب وفاقا بين الكل  
واما الملازمة فلا في الإيجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان  
اندفع اسرمان الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق  
من ان الخالق هو الله تعالى ولا خلق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع  
الكائنات لان الإيجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولله زعم ان الاقدار على  
الكل مع إيجاد البعض لا يستلزم إيجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من  
قول المصنف لا خلق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله  
صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمية فيتجه عليه حيث  
ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمية موقوف على اثبات الارسل بالمعجزة  
والادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعله تعالى سوى شمول الارادة والإيجاد  
الثاني ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع  
ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما  
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى  
جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير  
مفيد ههنا انتهى اذ قد صرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا ومن العجائب ان  
القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح  
بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالفا لكل  
كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار  
ان الارادة اهم من ارادة الفاعل الموجب والمختار حكما اشار اليه شارح  
المقاصد فيمد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار ينتوجه ذلك فاطنك فيما  
اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الإيجاد بالفعل (قوله) ومن جهة الكائنات  
الشر والكفر والمصية لبل الشرا من الآخرين ولذا اقتصر عليها في الدليل  
الثالث للمعتزلة فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة في المصية

(قوله ومن جهة الشر  
من حيث هو شر ليس  
من جهة ولا مأمور بها  
وتاما يدخل في الارادة  
والامر بالعرض تضمنه  
المصالح والغير الكثير



(قوله خلافاً للمعتزلة) فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى يريد الامر به ﴿١٠٢﴾ من الخيرات والطاعات والايان وكارمها

يضاده من الشرور والمعاصي والكفر (قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأموراً به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مرادة ما للخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه الآخرون زعمانهم ان الامر بخلاف ما يريدونه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأموراً بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون شديهما افعي الخيرات والطاعات مأموراً بهما يستلزم كونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الشدين مرادين معا بما قررناه من الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأموراً بهما على عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤه هو ظاهر فوجب (وعندما

الرضا به لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب

وعدا فلا يردهما او ردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لانسحة او لازمة فان  
انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر  
لازماتها دون العكس وقد يصحح نسخة او لازمة بتخصيص القزوم باللازم  
او يحمله على معنى اللزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام التمسة  
لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان  
انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب  
انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال الباء غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما  
للالارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيتة الى قسمين مشية قسرية الجسائية  
توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انكسارها عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع  
المراد ويجوز انكسارها عنها وخصوصا القسم الاول بغير افعال الباء والقسم الثاني  
بافعال الباء ومن الين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فانجه عليهم ان انتفاء  
الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق  
بافعال الباء المشية التي سميتوها مشية قسرية والجاه ويؤل اليه ما سيذكره الشارح  
من تقسيم الامر الى امر تكوي وامر تنزيهي تدور في فرج هذا النزاع الى النزاع  
في مسئلة خلق الاعمال **(قولهم لان الرضا بما يريد الله الخ)** الظاهر ان كلمة  
ما مصدرية اي بارادة الله تعالى ويحمل الموصولة بخذف السائد على ان تكون  
عبارة عن اطلاق والايحاد او عن الخلق الموجود في المدلول مما في الكتب من  
قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعة  
عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواظف حيث قال اعلم  
ان القضاء عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فبا  
لا يزال وقدره تعالى ايجادها اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها  
واحوالها واما عند الفلاسفة فلقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون  
عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم  
بالنائة التي هي مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جللتها على احسن الوجوه  
واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود المنى باسبابها على الوجه الذي تقرر  
في القضاء والمتملة يسكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن  
العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى هذا العلم بل الى  
اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى ما ذكره الفتاوى في شرح  
المقائد السفية من ان القضاء بمعنى القعل والايحاد المحكم فيكون عبارة عن تلقن  
القدرة بيد الارادة او عن تلقن التكوين عند مشيتة وعلى الثالث اشارة الى ان  
مرادهم بالقضاء ههنا المقضى من حيث الايحاد كما يأتي في المحصول الآتي لكن

حينئذ ان يقول بدل قوله  
اولا زمه او ملزومه حتى  
يلزم من انتفاء اللازم  
الذي هو الامر انتفاء  
الملزوم الذي هو الارادة  
او يترك قوله او لازمه لانه  
يلزم من انتفاء الملزوم  
انتفاء اللازم

والرضا بالكفر كفر • الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع • الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة

الملازم لظاهر جوابهم الآتي احد الاولين ( قوله والرضا بالكفر كفر ) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والمعاصي رضاؤهم بكفر اخصهم ومعصيتهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم ومعصيتهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يترس بان الرضا بالمعصية مصرية لان الذنن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا يلحق على ان هذا التقدير كاف في بطلان اللازم ولم يمسك لانه اقوى في البطلان ( قوله والرضا هو الارادة ) لا يخفى ان الرضا ترك الاعتراض والارادة عند المعقولة هو العلم بالنفع والميل التابع له كافي في شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلمهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة مذكورة في الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على تقدير دلالة انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصي ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة لاهل السنة وهذا التقدير يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا يرد من الجواب عنه ( قوله والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك الى آخره ) قد تحيروا في اطلاق هذا الجواب وتحقق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين • احدهما ان ايمان الكافر وطاعات المعاصي مرادة تعالى • وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية المعاصي ليست مرادة تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل في شانه تعالى واستدلوا على الثاني بأن الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختير فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لجبر الاختيار بانه هل يطيعه او لا ولاسه اذ قد حصله فائدة الاختيار اطاع او لا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعدة بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة تضلك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة في الفصل في كلتا الصورتين والارادة بدون الامر في الصيانة في الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثاني ولم يترس الشارح للدليل الاول ايرادا وجوبا لان ايمان

( قوله والرضا هو الارادة ) اوجب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض فانه تعالى يريد كفر الكافر ويسترض عليه ويؤاخذ به ويؤيده ان العبد لا يريد الا لآلآم والامراض وليس مأمورا بإرادتهما بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

الكافر وطاعات العاصي ليست من جهة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا  
تقول في صورة الاعتذار قل العبد مأموره غير مراد وعصائه مراد غير مأموره  
فهناك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر  
معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالمصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة  
في هذا الجواب هو الامر للمدوم اعني الامر بالمصيان لا الامر بالفعل لوجهين  
• احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه  
المنفك كاعتكافك اللازم عن الملزوم فانه يعني ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم  
لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محال لا انفكاك الملزوم الاخص فتعني قولهم ان الامر  
قديمك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة المصيان  
فن قال انه في هذا المعنى تكلف انخدع بسباق كلام الشارح • الثاني ان وجود  
الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لاعني الثاني  
فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم  
الامر واذا تنفي الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح  
فيما يخوله ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى اننا اذا فرضنا ان  
الامر لازم اهم للارادة صح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح  
استدلالهم ايضا لان انتفاء اللازم الاصح يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلا بد في الجواب  
عن الدليل الثاني من القدح في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول  
من القدح في استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب اننا لانعلم انها اذا لم تكن  
مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالمصيان ولم يتف ارادته ولما  
كان الملازمة المذكورة مدقة رجع المتع الى دليلها بان يقال لانعلم ان كل ارادة  
هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة المصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة  
ولا التزاما فقد ظهر امران • احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة  
انما يلازم نسخة او ملرومة لا نسخة ولازمة كما هو بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك  
الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساد • وثانيهما  
ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالمصيان ويريد به بل قوله فانه يأمر  
العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب  
عن دليلهم الاول الا ان يقال مذكروا كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للإعلاء  
الى الجواب عن دليلهم الاول فلا انفكاك في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام  
التأخرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين القرعبيين في ان الامر والهي يريد بكلامه  
دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي الهي عدم  
الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع في ان هالك ارادة او عدمها  
في الباطن وراء الظاهر بين مختلفين لهما اولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح

كأمر المختبر فإن السلطان لو تواجد يعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد  
فادعى السيد مخالفة العبد له وأراد بمحمد عبده بصيان العبد له بمحضرة السلطان  
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الا تيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه  
عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضى والكفر مقضى  
لاقضاء ومحصله ان الإنكار

عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا باق ورسوله  
واقبلوا الصلوة وآتوا الزكاة صيغ عموم استعملت في معانيها ويحتاج الاستعمال  
بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صغ التواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل  
الاسول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة ( قوله كأمر المختبر )  
لغلامه هل يعطيه اولاداً قديماً عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف  
والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبراً في سائر الاوقات وان لم يوجد  
الاختبار في صورة الاعتذار بسببه على ان المتبر في صدق عنوان الموضوع على  
ذاته عند الشيخ هو الصدق بالقل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ  
على ان عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختبار والامتحان ان  
يكون المختبر شاكاً بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان  
احد الطرفين عند المختبر كرجحان الصياني عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس  
على الحاكم ( قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره ) قيل الموجود هنا  
صورة الامر لاحقية فان العقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب  
بانه قد يأمر به اذ اعلم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كافي شرح المواقف اقول  
لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلاً بصورة ولا حقيقة  
اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل لصدور صفة  
الامر عنه ثم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر  
الحقيقي اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العقل واللازم باطل قطعاً لا يقال  
اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المتزلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال  
مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج كما ذكرتم لا نقول لا بد للعقل من ارتكاب  
اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مرجوحة عنده  
يلزمه الامر والاحتمار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لاحققي فاسد  
لانه انما يكون صورياً اذا نصب الامر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به  
ليس بمرادله اذ عند استغناء تلك القرينة لا بد للعقل من ان يمثل الامر لرجحان  
العقاب والمثال مبني على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجهول  
على مخالفة السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العقل  
عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك  
الامر حقيقياً فالخلق مع اهل السنة ( قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء )

الموافق للمعاصي إنما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فإن الاتصاف بها منكر دون خلقها وإيجادها أذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا إنما يتعلق بإيجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل مالم ير به المطاع لا تحصيل ما اراده

حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضا به فاللازمة بمنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضا به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فاللازمة مسلمة لكن سلطان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضا بنفس الصفة في قال رضىت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن الين ان للرضا يتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع التعلق فالرضا بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضا بالمقضي اذ لا معنى للرضا بكسر الزجاء دون أنكاره دفعه بقوله وعصولة الى آخره وعصولة المحصول انا لانتم الرضا بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضا بالمقضي المنكر لان الرضا يتعلق بإيجاد أو بالمقضي من حيث إيجادا والآنكار وعدم الرضا يتعلق بالاتصاف به أو بالمقضي من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضا بالاول الرضا بالتالي الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون إيجادها اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس عقلا في العذاب لمصالح الغير مما يستحسن عقلا بدر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما نمت بالمقل عندنا بل بالتسرع فقط ولما ورد التبرع ببيع الاتصاف بها دون إيجادها حكما ببيع الاتصاف لا ببيع الإيجاد بل بحسنه لصحة المصالح ونقائل ان يقول ما ل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لأنكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر أمثاله عن الجاهل بل إنما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالتقي مذهب الى المائدية من ان المنكر كسب العبد والمرضى إيجادا تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم إيجادا بعد الكسب اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث بان الطاعة الى آخره) قال الآمدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فانه لا يبعد منه طاعة له كيف والارادة كاتمة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلا من مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح المواظف ولا ينبغي ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا بأي ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالمقل بينه على القول بالحسن والتقي العقليين واللام ببيع من السلاطين العقاب على امتثال او امره بل يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم ما طل قالوجه الاقتصار على العرف الدال بفلسفه

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا إنما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كاذب اليه المعتزلة فانه يحكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اي مع س النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالفها مستحقا لعدم فيكون منكرا ونحن معاشرا الاشاعرة لانقول لكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهوالله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانتكس حالهما

قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اني بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اني بما يرضاه السيد

على خلاف ذلك ( قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره ) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما هو اذ يابله قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انك لا امر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عاصيا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بذلك مخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت واحد قالوا في قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما شرنا وفي قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا بطلان اللازم وكذا لو للإجمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهمة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة الامر عاصيا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشارة الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفة الامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتي بما يوجب عقابك لكنه اني بما يرضاه وهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال مدفوعة للسلطان لان امر السيد كان بعد الاعتذار القولي لانه بما يتوجه له كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاه السيد في مخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصد تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا في مخالفة لو علم ان رضاه السيد في مخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو مخالفة فهو في مخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بما رضخ اخفاء السيد عند السلطان لان اظهاره عنده غفل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفة الامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته الامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن ولذا تم الاعتذار لو تقول الامر الحقيقي هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الامر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في مخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا في الواقع والامر الصريحى امرا صوريا في الواقع والاطاعة والعصيان

( قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور الخ ) وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هي الاتيان بما امر به المطاع لاما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اني بما يريد ورضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اني بما يريد السيد ورضاه

(قوله ولا شك انه لو علم السلطان ١٠٩ الخ) أي كايّز في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع

عاصياً والمعاصي مطيعاً  
يلزم أيضاً ان لا يكون  
اعتذار السيد في صورة  
مخالفة السيد أمره اعتذاراً  
صحيحاً وذلك لان هذا  
الاعتذار مبني على ان يكون  
مخالفة أمره مخالفة لرضائه  
فلو علم السلطان ان رضائه  
في المخالفة لا يعتقد انه مطيع  
لسيده لا مخالفة فلا يقوم له  
عذر ح لان السلطان  
يقول للسيد انه لم يأت  
بما أمرت به لان رضائي  
في عدم اتبائه به (قوله)  
ويمكن ان يقال الامر  
امر ان الخ) حاصله ان  
حصول الامر مقابراً  
للإرادة وكون الطاعة  
تحصيل ما أمر به المطاع  
لا تحصيل ما أراد لا يستلزم  
كون المطيع عاصياً ولا كون  
العاصي مطيعاً وذلك لان  
الامر نوعان أحدهما  
تكويني يتكون بمجرد  
جميع الكائنات المأمورة  
بالتكون والحدوث كقوله  
تمالي انما قولنا لنبي اذا  
أردناه ان نقول له كن  
فيكون وتأييدهما تشريعي  
تدويني هو الامر الذي  
كلف به العباد بالإيمان  
والطاعات وعليه مدار  
التواب والعقاب فتحقيق  
الجواب عن الثالث ان  
الطاعة هو الاتيان بما

ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن  
ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو بم سائر الكائنات  
وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار التواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق  
الامر الثاني والرضا يرتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني

في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لافي موافقة الامر الصوري ومخالفته  
قاله العالم مطيع في الواقع لا عاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه العيصان عند  
السلطان ولا يتوقف على العيصان في الواقع فلا اشكال (قوله) ويمكن ان يقال  
الامر امران الى آخره) جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله  
قلت ويلزم الى آخره فان يقال الامر امران امر تكويني يحصل به التكوين والإيجاب  
يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور في قوله تعالى  
اتمبا أمره اذا اراد شيئاً ان يقوله كن فيكون الآية فالأمر هو الشيء الممكن  
والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات يملوه مختار في وجود نفسه ولما  
لم يكن مداراً للتواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يخص بأفعال العباد بل بم سائر  
الكائنات وامر تشريعي يوضع به الشرع والتكاليف وتدويني بدون احكامه  
في كتب الأصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي لا يلزم منه وقوع  
المأمور به وعليه مدار التواب لمن وافقه والمقاب لمن خالفه يعني لا على الامر  
الاول لما صرفت تقديم الخبر للحصر وبين الامرين هجوم من وجه بحسب التحقيق  
لتحققهما معا في إيمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثاني في كفر  
الكافر ومعصية العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس في إيمان  
الكافر وطاعة العاصي (فالطاعة) الاختيارية التي يرتب عليها التواب (هو الاتيان  
بما وافق الامر الثاني) التشريعي والرضا أي رضا الأمر تركه الاعتراض  
(يرتب عليه) أي على هذا الاتيان ترتب الله الفسائية على الفعل المعلن وليس  
الضمير عائداً الى الامر الثاني كإزعم لوجوه الاول لاسمى لترتب الرضا بالفعل على  
الامر الثاني الثاني على هذا لا وجه لتأخير هذا الكلام الى حيز التفريع الثالث انه  
يوجب استدراك قوله اذا خالف الثاني لان الرضا يرتب على الامر الثاني في كل  
حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجح الضمير الى الاتيان  
فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختياري بما وافق الامر الثاني ويرتب على  
ذلك الاتيان رضا الامر الواجب تعالى فيها اذا توافق الامران كما في إيمان  
المؤمن وطاعة المطيع لافيا خالف الامر الاول لتاتي كما في كفر الكافر ومعصية  
العاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس باتيان اختياري  
يرتب عليه الرضا لاجل امتثاله له بل ذلك الامتثال اضطراري بالنسبة الى الامر  
الاول فلا يكون العبد مختاراً في الامتثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثاني

يوافق الامر التدويني والرضا اعني ترك الاعتراض يرتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما



(متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها وسيأتي الكلام في تحقيق صفة

والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني يعني ان الطاعة ليست الاثبات بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا فيها خالف الامر الثاني اذا قرر هذا فنقول اما ادعاء ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لاستثناء اختيار المأمور بالامر الاول في الامتثال وان أمكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فيقل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بل يقال لوضح ذلك لكان السيد مختارا في امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص المعقل والمأمور به فعله الاختياري المتراخي عن صدور الامر فلا يمكن لقبه الامتثال الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لشيء من الممكنات يختار في وجوده وان تعلق بفضله فالمأمور ذلك الفصل لا المبدأ بخلاف الامتثال للامر الثاني واما كونه جوابا عن ادلتهم فانه على هذا لا ينهم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولا دليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لا تحصيل ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لان انتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما قال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا فيه نظر اللهم الا ان ينكلف ويسم الرضا في كلامه من رضاء الآمر والمأمور ومن الرضاء الجائر والواجب فيقال لانهم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكوامها مرادة في ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بخلاف الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بوجودات الكائنات المرادات مع ان من جعلها اعدام المندوبات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكويني وكما ان نفس الامر التكويني تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل في هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافقه كما في المأمورين بالايمان الآتين به فيترتب عليه الرضاء ما يحتمل لا يلزم كون الكافر والمعاصي اللاتكبيين بالكفر والعصيان المأمور بهما بالامر التكويني ملتبسين ولا يكون المبدأ في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التكويني التلخيص الذي يترتب عليه الرضاء تعالى (قوله كما يقوله المعتزلة الخ) قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كالأصوات المحفوظة او جبرائيل والانس عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وابعاده هذه الاصوات والحروف في الغير (قوله لانه خلاف النصوص) فان النصوص واضحة في كونه تعالى متكلما وحرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كون موجدا له في الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي بيانه

الكلام ان شاء الله تعالى (ح) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة  
وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعالي فعلى عندنا صفة زائدة على العلم والارادة  
تنبها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخبر عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة  
لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوق بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل  
ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام القبطى الحادث متعلق  
القدرة لكن المراد هنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع  
والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها قصا يجب تنزيهه  
تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يرتب على الذات  
ما يرتب على هذه الصفات فلا تنقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى  
متكلم ادلا معنى له سوى من قام به الكلام كالتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه  
ايجاد الكلام فى النبر كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام  
بمعنى ايجاد كلام فى شجرة هناك لانه خلاف التصوص من الكتاب والسنة والضرورة  
فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولادور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع  
الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل ثبت بالمعجزات  
بل لادور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه منتصف بكلام قديم وهو ثبت  
بمجرد الكلام اللفظى المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت  
الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجيء تفصيل البحث (قوله ح)  
لان الحياة عندنا الحى (ح) اى منتصف بصفة زائدة على الحياة لان الحياة عندنا صفة  
توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقة دليل لكبرى دليل  
الاشاعرة ببيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال  
انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى  
حيا فذهب الحكماء وابوالحسن البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة  
عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجهة لتلك الصحة  
فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو منتصف بصفة موجهة  
لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى او فى غيره وتلك الصفة الموجهة فى غيره تعالى  
اعتدال المزاج التوحي بنوع اعتدال يحصل بذلك الحى او القوة التابعة سواء كانت  
قوة الحس والحركة او غيرها كما اختاره ابن سينا وفى الوجوب تعالى صفة قديمة  
هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفوتة فى العلم والقدرة فلا بد لكل حى من  
صحيح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحياة فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة  
المخصوصين بذلك الحى وهو ما قاله الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة  
ولما توجه على تلك الكلية ان يقال لانعلم ان الحياة فى الكل صفة موجهة لتلك الصحة  
لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوها عليها

(قوله توجب صحة العلم)  
هذا التعريف لا يكشف  
عن حقيقتها ولا حاجة  
اليها فى سلامة الايمان  
وصحة العقائد بل الاشتغال  
بذلك فى هذا المقام فضول  
تركها من حسن الاسلام

كما في سائر الصفات الكسالية (سبح صبر) للدلائل السمية وما صفتان زائدتان

بأنه لو كانت الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير محض ورجحان من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما جلالا فانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة بتعالى فان احتاج اختصاصها الى محض آخر يلزم ان ينسأل وان لم يخرج بل احتضت باقتضاء الذات فليكن المحض بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا قلنا قال المصنف في المواقف بسد ايراد هذا النقض فن اراد اثبات زيادة الحياة قلبه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يثبت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يبدل عليها برهان في شيء من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الإدراك الصالح نساح بل الحى عدمهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يحصر كلامه بحياة الواجب تعالى في الموضعين وحيد يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه تعالى يستلزم وجوده بالفضل بل بالضرورة لبرائه تعالى عن ان يكون بشي كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها ما يتأخر الاموال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخرها عنها في المواقف وقد سبق منا جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان الشارح المقاصد استدل على كونه تعالى حيا سميما بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالدلالة السمية في كونه تعالى متكلما سميما بصيرا ولم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسل موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشيء لوجهين احدهما مقدمته وثانيهما ان المسمى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكتفي في اثبات الارسل بثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لها ( قوله وما صفتان زائدتان ) اى على الذات لا على العلم كما هو لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالمثل مثلا وهو الذى دل عليه تطواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقلوه وليس راجعين الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتدلى على ذلك التشبيه لا يخل ما سبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات فمن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

( قوله للدلائل السمية )  
الح ) روى ساكنة عن  
كونهما زائدتين او غير  
زائدتين وعن غير ذلك

( قوله للدلائل السمية )  
فان القرآن وحكنا  
الحديث مملو به بحيث  
لا يمكن انكاره ولا تأويله  
بل كونه تعالى سميما  
بصيرا معاعلم بالضرورة  
من دين محمد عليه السلام  
فلا حاجة الى الاستدلال  
عليه كما هو حق سائر  
الضروريات الدينية

عندنا كسائر الصفات لطواهر الآيات والاحاديث وليس ارجعهم الى العلم بالمسموعات  
اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا في زيادتهما اذ الاشعري مع ارجاعهما  
الى العلم يقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا  
وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا ففي التصريح دفع التوهم (قوله  
وليس ارجعهم الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكبي وابوالحسن البصري  
من المعتزلة ارجعهم الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انها تأثر  
الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وتانيهما  
ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المقول  
وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا  
عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثير لا يوجب كونهما عين التأثير او مشروطين به  
ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد  
مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب  
انتفاء نفس الصفة كما في سمنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على  
مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على  
امتناع السمع والابصار بدون الآيتين المروقتين قال شارح المقاصد المشهور  
من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مفارقة للعلم الا ان ذلك  
ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على  
ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات  
والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف القرعة الاولى في قوله  
يتوقف السمع والابصار على الآيتين المروقتين ويخالف كلا الفريقين في قولهما  
بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع  
ان العلم يختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للتحل  
والمنكوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري فلا رجة  
لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس  
علما يخالف للعرف والقياس الا ان يكون ذلك التجوز منهم يتجوز عقل للحيوانات  
وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما  
قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح  
واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه  
الكلّي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله  
على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه القرعة الاولى او لا يتوقف كما ذهب اليه القرعة الثانية  
مع الاشعري وتانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب  
اليه غير الاشعري او من افراد العلم كما ذهب اليه الاشعري فالعلم عنده تعلقان اذلي

(قوله وليس ارجعهم الى العلم  
بالمسموعات)

والمبصرات كما يقوله الفلاسفة

وحادث عند حدوث السموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم  
الاتعلق واحد اذلى ابدى وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة  
الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كانهب اليه الفرقة الثانية اولا  
كانهب اليه الفرقة الاولى فاذا ذكره الخليلي حيث قال هما سفتان غير العلم عند الاشاعرة  
واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون  
سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث  
المسموعات والمبصرات فله علم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع  
حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسكه بى اثبات  
الصفتين المتأخرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق والشم ايضا فلا يتحصر الصفات  
في السمع فيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما  
ينطبق على مذهب الاشعري فقط لاعلى مذهب الفرقة الاولى كاذل عليه دليلهم  
واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لثانبه عليه الشريف  
المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد  
على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين اوشخصين واورد عليه انه  
تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس  
نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالتوعين ليجرد الاستظهار واما ثالثا فلان  
ما اورده من لزوم عدم المحاصر الصفات في السمع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر  
ان كلا من السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآتين فربما يحصل  
بدون الآلة وغيرها من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا  
مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان يجاهده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على  
تلك الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع الصفات انما وضع الذوق مثلا  
على الادراك المترتب على الناقحة بشرط ترتيبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف  
السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط  
حصولهما بهما وهذا الجواب اولي مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف  
بالذوق والشم والشم لعدم ورود الشرع بهما (قوله كما يقوله الفلاسفة) قال  
المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع  
والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما مشهور في الاديان  
السابقة ايضا واما ما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات  
والمبصرات بعدما حققوا ان معنى عينية الصفات في الصفات وترتب آثارها على نفس  
الذات فن خرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب  
على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المنزلة مع فقههم

(قوله كما يقوله الفلاسفة) وهو  
مذهب الاشعري ايضا  
والمبصرات) فانما اذا علمنا  
شيئا علمنا تاما جليا ثم ابصرناه  
نجدى بالبدئية بين الحالتين  
فرقا ولعلم بالضرورة ان  
الحالة الثانية تشمل على  
امرنا وهو الابصار وكذا  
حال السمع

( قوله قبل الاولى ) وهو مذهب السلف والائمة الحنفية واهل الحق ( قوله لما ورد الشرع بها آمننا الخ ) وكذلك صفات الافعال على تفاسيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالحنفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على تفهيمها في كتاب المسيرة حيث قال ادعى متأخروا الحنفية من عهد ابى التصور الماتريدى اليها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام ابى حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى ما اخذوه من قوله كان خالفا قل ان مخلوق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين فيه نظري في كلام ابى حنيفة ما يقيد ان ذلك على ما فهمه الاشاعرة على ما نقله الطحاوى عنه حيث قال وكذا كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال ابديا ليس من مخلوق الخالق استناد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استناد اسم البارئ فله تعالى معنى الربوبية ولا صروب وله معنى الخلقية ولا مخلوق وكما انه محي الموتى واستحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شيء قدير فقلوه وذلك بانه على كل شيء قدير قليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابوالمين التتفي في مجتبه التكوين من كتاب التبصرة ان الخصوم من الاشاعرة يشنعون علينا في هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدتهم لم يأت من العراقي ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا ﴿ ١١٥ ﴾ قول باطل صدر عن الجاهل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر الطحاوى رحمه الله ممن لا يخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقوال السلف على العموم واقوال ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله على الخصوص قال في كتاب المفائد مازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزد بكونهم شيئا لم يكن قباهم من صفة ثم

قبل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آمننا بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فريك جدا ( قوله قبل الاولى الى آخره ) وجه الاولوية ما يستفاد من شرح المواثيق من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشيء اذا اشكال في ترتب الانجلاء التام بعد حدوث السموات والبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لا متاع تعلقهما بالمعدومات لا يوجب نقصا في حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه في التشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة التشابهات ايضا ولم له لهذا مرضه

قاله معنى الربوبية ولا صروب ومعنى الخلقية ولا مخلوق واراد بقوله قبل خلقه قبل مخلوقاته الا ترى انه قال لم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل لم يزد وانيهما انه لو كان التكوين ثابتا في الازل وكان الله مكوونا خالفا للعالم لكان المكون موجودا مخلوقا في الازل فيلزم قدم العالم والعجب كل العجب ان قوما يدعون البراعة في الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم لا القديم هو المستثنى في وجوده عن غيره فلم يستثن عن غيره وتعلق وجوده بكان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المطلق لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات البارئ اوصفة من صفة المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة فداشتهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفة قديمة تعالى قول محدث احدته ابو التصور وغيره من متأخري الحنفية وليس في كلام المتقدمين منهم ذلك اقول ان ارادوا به ان اثبات التكوين صفة برأسها كايومهم عبارة بعض المتأخرين منهم او اطلاق اسم التكوين على الصفات التي يسميها الاشاعرة صفات الافعال على ما هو المشهور فيها بينهم فهو كذلك لا يوجد في عقيدة ابى حنيفة واصحابه ولا يذهب اليه جمهور اتباعه وقدامائهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم في باب المقائد على ما صرح به

== الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله وغيره هو توصيفاته تعالى وتسميته بكل ماورد واعتقاده انه حق بالمعنى الذى اراد ورد علم ما شئبه علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاوهاء والتقديرين عن كل ما لم يرد به الشرع ولم ينطق به الوحي وانه لا يثبت قدم الاسلام الاعلى ظهر التسليم والاستسلام وهم يتعاشون عما وقع فيه الاشاعة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنوع كلامه الى النفس واللغوى والماتريدية من المطلق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بانها قائمة بذاته وامثال ذلك من المبارات بلا توقف من الشارع وانما يكتفون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحده بجميع اسمائه قديم وانه متكلم امراته غيروا ان ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والعمل والخلق والترزيق والاحياء والامانة ونحو ذلك مماورد به الكتاب والسنة فكلا فان الحنفية كلام متفقون على اثبات تلك الصفات وانها قديمة بالذات لاهو ولا غيره كسائر الصفات وانما الختلاف فيهم الاشاعة وغيرهم من النفاة وما ذكره ابن الهمام بيد من الوقوع والعجب من المحقق انه يستدل بقول ابن حنيفة على نفي هذه الصفات والامام يحكم بنير مراده وكلامه يشهد بخلافه فانه صرح اولاً بكونه تازيا بصفاته وبين ثانياً بقوله ليس من دأله واكدته ثالثاً بقوله فله معنى الخلقية الخ ومثله رابعا بصدق الحكي عليه تعالى قبل اقصاف الموت بصفة الحياة قبلية تليق بمجالاته وكبريائه ولا سلم ان قوله وذلك بانه على شئ قدير لتليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق بل هو لتليل لثنى الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى البال بدارا من وقوع الخلق والبرية في الزمان واختصاص الحدوث بان دون ان ان اقصافه جل ذكره تلك الصفات على هذه الشاملة الى ان يردده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو الممكن من الفعل والمترك الموجب لصحة الصدور وكل ما يصح صدوره من الواجب فهو ضرورى دائم الصدور واجب الحصول لتعاليه عن طريق المتظرة وكونه معرضاً للامور المتجددة وتجاوز نسبة القلب والبعد وتوارده حيث وقد ابرأه بالكيفية عن شوب الامكان والقوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد الا ان صدوره عن الواجب دائم وحدوثه لازم والاشاعة قالوا ان صفات الافعال التي يسميها المتأيدون من الحنفية بالتكوين على فصولها ليست الا صفة القدرة باعتبار تعلقها خاص فهي باعتبار تعلقها بالخلق تخلق وبإيصال الرزق ترزق وكلها حادثة لحدوث التعلق المتبر فيها فبما لا يزال فلولا ان مراد الامام ابن حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بانه سبحانه كان ازلياً بصفاته واسمائه ولان الله معنى الربوبية والارباب وله معنى الخلقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحداه البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرازق على ان مذهب الحنفية يأبى عن امثال هذه التصرفات بالكيفية وقال الشيخ حافظ الدين ابو البركات في كتاب العمدة لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لا يكون كالضرب ولا مضروب لان ما تعلق تكوينه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث ما يتعلق وجوده بشيء والقديم ما لا يتعلق وجوده بشيء معنى ان المكون وان لم يكن موجوداً في الازل لكنه موجود في ما لا يزال غير عائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم يقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قلنا فالتعلق به اذلى ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعضه من الاله تعالى وفيه تسليط وان قالوا اراد قلنا هل انتفى ذلك ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى معنى ان الاشاعة اما ان يتفرقا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته الملى او لا الثاني تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان انتفى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ما مرىوا عنه والاول قدم التكوين لا يقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالملة الثامنة او متممها اللازم عنه المملول اذ هو عبارة عن اليجاد بالفعل وبما قوله الضمضاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين البطلان فلا ينصور احكامك المكون عنه بخلاف ما اذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته اذ يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود الممكن ==





الحاصل وان لم يكن مسبوقا بالعدم بالزمان وذلك لم يرض به العلامة سيف الدين الآمدي وجوز ان يكون تقدم القصد على الایجاب وكنتقدم الایجاب على الوجود فياته بالذات لا بالزمان وقد اعترف هؤلاء بمجزم عن دفعه ومن ثمه طبق السلف وعلماء التريسة وائمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين أفن يهدي الى الحق احق ان يقع أمن لا يهدي الا ان يهدي وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين (قوله فان علمنا عرض) قد مر فيما سبق انه واجب وذات متزعة عن الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفت غيره تعالى فانه يمكن حدوث عرضي زائد على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المسكي رحمه الله في كتاب قوت القلوب في هذا الباب نسلم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وسحب الفل ولا تناول ﴿ ١٩٨ ﴾ ذلك ولا نيتيه نجاس ولا عقل ولكن

وعرفنا انها لا يكونان بالآتين المروتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها لتصورنا وقصصنا (وهو متزعة عن جميع صفات النفس) كاسبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبه له) اي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستقدم من التبر وعلمه تعالى قديم وكامل وذات وكذا الحال في سائر الصفات (ولان ذلك

نعتد الاسماء والصفات بجمانيها وحققها تعالى وننفي التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفوا للموصوف فيشبه به ولا مثل له في جنس هو من قايما له فنقول كما سمعنا

وقال المصنف وهو متزعة عن جميع صفات النفس الى آخره) الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار للمسبق وانما لا يعيد لبيان ان الصفات السلبية كشيء والشبه والمثل والتشريك والحلول والاتحاد متفرعة على مسبوق باعتبار قوله متزعة عن جميع صفات النفس وان حمل صفات النفس على علامات النفس في الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا هي صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لان في النفس في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات الى آخره) انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة في الصفة وايضا لوعم من المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بمد ذلك في جنس الشبه في شيء من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الاكبي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يضال على تقدير نعم الشبه الذي من الواجب يكون قوله ولان مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشاركة في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون الثاني راجعا الى المشابهة ولنا قال اي لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود المشابهة لان في مشابهة شيء موجود (قوله قديم وكامل وذات) فالتقديم في مقابلة كل من العرض والمحدث

ولشهد بما علمنا على انه ليس كشيء في كل وصف فثبت والان شبه ونصف ولا مثل ونفى ولا تكييف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وائمة الفقهاء الحنفية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها (المخ) فان ما ذكرنا آخفا يدل على مغايرتها للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأتي عن حملها على العلم

بالمسموعات والبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالآتين المروتين (واشار)

وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتها فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يسبق مجال لما قيل انه لما صرفنا عن معانيها الحقيقية انتفاء الآتين المروتين فيه تعالى والتقليل في القدماء مهم ما لم يلزم من فيها نقص فلم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والبصرات (قوله فان علمنا عرض) فان المرض هو الموجود القائم بالتمتعيز على مافي المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا (قوله مستقدم من التبر) الذي هو المبدأ تعالى القفيض للصور كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا في الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذات) اي مستند

ولا مثله ) قبل التدهو المنادى اى الخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقبل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

واشار به الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالممكن لا اعم بما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بمرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الساعة بالمتعوت فى التحقيق شاملا لكل فان شموله لا ينافى تخصيص الغير بالممكن فى قوله ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحدث بل المتقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثل وصفاته تعالى باقية بايمانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكمال فى مقابلة القاصر والدائق فى مقابلة المستفاد من الغير ( قوله اى الخالف فى القوة ) اى الواجب الخالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناها بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلا يصح تقيده بالممكن المساوى فيها او الزائد فيها متفانيا بقوله ولا شبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على ملازمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة وبصح تجويز التفاوت فى القوة بالزيادة والتقصان كما يشاهد تفاوت القوى والقدر فى افراد نوع واحد وهذا الزم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماسدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشترك فى العنوان لا يوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والعرس متشاركين فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقب ( قوله وقبل المثل هو المشارك فى الحقيقة ) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقب ولذا فسرته الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمتى لا مشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كاردتهم فى المواقب وحينئذ يكون التدهو المنادى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية او لم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مختافا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمزاد بالتلاوى المعادى والمخافى وهو المراد عمدا كره الشريف فى تفسير التدهو حيث قال هو المثل التلاوى فيكون فى التلاوى المثل متضمنا لثنى تمدد الواجب مطلقا ولورد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه الى آخره ( قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه ) اى ما به يتماز عن جميع ماعداء عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية

هذا البيان متبينا لما جعله بياننا له واعتراضا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو قبيح ما ادعاه الشارح

الى ذاته تعالى لعدم احتياجه فى شئ من صفات كاله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهر او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتعين بالذات اى المشار اليه بالاشارة الحسية بانه ههنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتعين بالذات وكل منهما يقتضى كون موصوفه متعينا اى مشار اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص الجسمانية المتزهة عنها الواجب تعالى شأنه ( قوله ) ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئى حقيقى فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل واحد منهما او احدهما عين تلك الماهية لزمان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان وقيل فى بيانه فان كل كلى اذا كان عينه بذاته او بجزءه او بلازمه او بفاعله اذا لم يمتددا التفاعل كاقبل يكون نوعه منحصرافا فى فرد بل يتمتع فرد آخر له انتهى اقول لا يخفى كون

(قوله فلا يشاركه غيره فيها) قبل في هذا الاستدلال ﴿ ١٢٠ ﴾ مفاظة من حيث انه المستدل في هذا

فلا يشاركه غيره فيها

وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجسية لما قالوا ان كان تميز الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلى اذا كان تميزه بذاته او بمجزئة او بلازمة او بضاعلة اذالم يستمد القاعل يكون نوعه منحصر في فرد بل يمتنع له فرد آخر فانما ذكره قائم على تقيض الملازمة لاعتل نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان او تمكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفي التدايضا اذلاوجه تركه دليله هنا واذ انتفى المصادى من الواجب فاستفاد من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي المشارك في الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللزام باطل والا لم يكن وجوده وتمينه عين ذاته واللزام باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم يفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه غيره في الذات والحقيقة فلتامه بالتعين ضرورة الاتينية وما به الاشتراك غير ماه الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي انتهى لانه مبنى على مذهب اليه بضم المتأخرين من كون التميز والنقص جزأ من الشخص وقد سبق قدحه فيه وافول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشارك في الحقيقة لم يكن تميز واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما تمكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او متلاها او بلازمتها فلا تعدد وان كان متلاها بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتاع احتياج الواجب في تميزه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودى وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين • اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فاركان متلاها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان متلاها لغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه الى علة مفارقة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا امر وجوديا

المدعى احد عينية الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شيء واحد وانما يريدون منها في مسألة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اى بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لاتزاع الوجود عنه ومصادقا لحل الوجود عليه فلم لا يجوز ان يكون حقيقتان بسيطتان مجهولتان الكنه يكون ذات كل منهما بما هو منشأ للاتزاع ومصادقا للحمل فلا يلزم التركيب ولا المشاركة وهذه شبهة في المطلوب قد سميت بانحاز الشياطين واستندت الى ابن كونة وانا اقول في الجواب عنها ان يترك الحقيقةتين اما ان يكون لخصوبة كل واحد منهما مدخل في كونها منشأ لاتزاع الوجود ومصادقا لحل الموحود او لا فلي التقدير الاول يلزم ان لا يكون لشيء منهما منشأ للاتزاع ومصادقا للحمل فلا يكون واجب الوجود للاحتياج وعلى التالى يكون بينهما قدر مشترك ذاتى او عرضى فلا يكون واجب الوجود للتركيب او الاحتياج

لا يكون النفس الماهية الواجبة \* واما الثاني ففانه على تقدير كون الوجوب نفس  
 الماهية لو كان مشتركاً بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكاً في الماهية فيلزم ان يكون تلك  
 الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود  
 والوجوب والتعيين على الذات على مذاق الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف  
 \* ثم قال المصنف في المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يتمتع وجود موجودين كل  
 منهما واجب لذاته لوجهين \* احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس  
 الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاتينية بدون الامتياز فيلزم تركبها اي تركب كل منهما  
 من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودي فان منح لهم  
 ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم  
 في ابحاث الواجب لذاته وانما التردد وصحة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه  
 في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين  
 الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه المفهومات وامثالها من  
 الوجود والتعيين والتشخيص امور اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم من كون  
 الوجود والتعيين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين الذات  
 بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم ههنا بان لاشبهة في كون  
 الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تمدد الواجب  
 مطلقا وهو الذي اشار اليه الشيخ في التلخيصات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم  
 باطل على كثيرين مختلفين بالمدد والا كان مملولا وارتضاء المحقق الطوسي  
 في التجريد حيث قال وجوب الوجود يعني الشريك وكذا العلامة التفتازاني قرر  
 ذلك البرهان في شرح المقاصد من غير تكبر ولقائل ان يقول غاية كون الوجوب  
 وجوديا وعن الذات ان لا يتصف الماهية الواجبة بحصة من الوجوب المطلق زائدة  
 على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قيل الضوء مضى لامن قيل الشمس  
 مضية فبعد تسليم ان الوجوب وجودي وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام  
 ان هذا منقوض اما جلالا ففانه جار في الوجود الذي هو عين ذات الواجب فلو  
 صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركاً بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك  
 بين ذات الواجب والوجودات الحاسة للممكنات وامتصاصا فلانهم ان ارادوا  
 ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعي وعارض  
 ذهن من المقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الحاس نفس الماهية فسلم لكن  
 حينئذ لا يتم التقريب اذ غاية ما ذكره ان ذلك الوجوب الحاس لا يكون مشتركاً  
 بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تمدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان  
 بالذات ووجود كل منهما وتعيينه ووجوبه الحاس عين ذاته كما اشار اليه الشارح  
 الجديد للتجريد وهو مراد ابن كونه حيث قال في بعض تصانيفه البراهين التي

وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما مختاراً عن الآخر بخصوصيته  
فإن الوجوب والامكان أن كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وأن كانا  
من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المناسقي للوجوب ( ولا شريك له )  
لقوله تعالى لا اله الا هو

ذكروها اعتماداً على استماع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا في الماهية  
فلا بدله من برهان آخر ولم انظر به الى الآن انتهى لا يقال لو كان الوجوب  
مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما او عرضا  
طاما ولذا قالوا الكتابة طارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة  
الارادية طارضة لهما بواسطة الحيوان والتعجز طارض لهما بواسطة الجسم لا ناقول  
ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملازمات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما  
في شيء من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد  
والوجود وغيرها ( قوله وقد يستدل عليه ) اي على نفي المثل المشترك في  
الحقيقة وكذا قد التقليل في امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال  
به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران \* احدهما انه  
مبنى على كون الشخص جزءاً من الشخص ليرم تركيب الهوية \* وثانيهما انه مبنى  
على زعم ان مراد المصنف من المثل الذي هو الممكن المشارك في الحقيقة ليكون متحصلاً  
في رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ  
غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم  
ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك بممكنه تعالى  
في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن مختاراً عن الآخر بخصوصية  
زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فيجئنا لا يعلموا ان يكون كل من الوجوب والامكان  
لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان  
لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المشاركين واجبا  
وعكسا ما وهو اجتماع التقيضين \* والثاني محال مستلزم لتركيب هوية الواجب  
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود  
الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعيين الواجب بتلك  
الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية  
مقتضاها والكل يناقض الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على ما ارضينا لا ينفي  
احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضي  
الوجود والتعيين والوجوب بخلاف الاولين لان تركيب الهوية وزيادة الوجود  
والتعيين على الذات يلزم ان في كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام ( قوله تعالى  
لا اله الا هو ) قال العلامة في شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم التثريك في الالوهية

( قوله فان الوجوب  
والامكان ان كانا من  
لوازم الماهية المشتركة  
الخ ) تفصيل الدليل على  
ما ينفي انه لو كان له تعالى  
مثل لكان هو مشاركاً له  
في الماهية ومختاراً عنه  
بخصوصية ما فالوجوب  
والامكان ان كانا من لوازم  
الماهية المشتركة ومقتضاها  
يلزم اشتراك الواجب  
والممكن في هذا المقتضى  
فهو اما الوجوب فيلزم  
كون الممكن واجبا او  
الامكان فيلزم كون الواجب  
ممكناً وان كانا لازماً من  
لوازم الماهية مع الخصوصية  
بان كان الوجوب لازماً  
لجميع الماهية والخصوصية  
التي بها يمتاز الواجب  
عن الممكن المسائل له  
تعالى وكذا الامكان  
بالنظر الى الممكن المائل له  
تعالى فيلزم كون الواجب  
مركباً من الماهية المشتركة  
وتلك الخصوصية المميزة  
اذ لا معنى للواجب الا  
ما يستلزم الوجوب وتعيينه

قوله لفسدتا لانها ان وافقت ﴿ ١٢٣ ﴾ في المراد فطارت عليه القدر وان خالفت لم تزل عنه فلا ية تدل

على نفي التعدد بنطوقها  
وحدا وبلازمتها عقلا  
( قوله اما يحصر وجوب  
الوجود ) ويدل عليه قوله  
تمالى وهو الله في السموات  
وفي الارض ادلا معنى  
لظرفية مع قوله شهد الله  
انه لا اله الا هو بمعنى ان  
ذلك يقتضى الوحدة بذاته  
( قوله قدمرت الاشارة )  
الى دليله اعلم ان البراهين  
المقلبة وان نهضت على توحيد  
الواحد الوجود فهو شأ  
لا مرده وافاد على القطع  
واليقين هذا المقصود ولكنها  
قلبة الجدوى في تصحيح  
المقيدة الواجب شرعا  
المتميز في عقد الدين فانها  
بأخر ادها تتأمل على وحدة  
الواجب الذى يثبتته الرأى  
الكلى من غير تعيين لكون  
الظركلىسا فعمل ذلك لا  
يكون الصانع الذى يدعوا  
اليه الشرائع لتعين ما يدعوا  
اليه الانبياء وتشخصه  
وهو الله الذى لا اله الا هو  
فلو قيل بطلان تعدد  
الواجب يدل على ان هذا  
الواجب الذى يثبتته الرأى  
الكلى هو الصانع لعالم  
الذى يدعوا اليه الشارع

( قوله والاول قدمر الاشارة  
اليه والى دليله في نفي المثل )

ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما يحصر وجوب الوجود  
او يحصر الخلقية او يحصر المبودية والاول قدمر الاشارة اليه والى دليله في نفي المثل  
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدوير العالم وخلق الاجسام واستحقاق  
العادة وقدمها بقوم بنفسه كلها من الخواص ونفى بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم  
واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية وجوب الوجود ووافقه  
الشريف المحقق في القول بأن بثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات  
لا تتوقف على الوحدة فيجوز فيها النكس بالادلة السمية فهذه الآية دليل قطعى  
في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخلق ونفي تعدد المستحق للمادة فأتجه  
على الشارح امور = الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنفى الشريك في  
الخلق والابجد = الثانى انه لا وجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر  
من دليله المختل مع دليل يتقوله عن الغير = الثالث بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية  
المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خلق سوى الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه  
الآية مبنى على مذهب من جوز وليس بجازر عند مولانا لم يكتف اليه في دليل التوحيد  
الاول وقدمرنت ما فيه ( قوله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا )  
الفساد المذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام  
المشاهد من بقاء الانواع وترتب الاكل كما هو الطاهر واما بمعنى عدم تكونها  
في الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهى  
ببهارتها تنفى آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدالاتها تنفى تعدد الاله ( قوله  
والاول قدمر الاشارة الى ) اى الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة  
كما صرحت تفصيله وما فيه من الحل وما قيل مبنى الاستدلال على نفي تعدد الواجب  
على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى  
في القوة فلا يردانه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته او لازم ذاته فساد  
من وجوه = اما اول فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية يتناقض صريح كلام  
الشارح فيما مر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تبه وجوده زائدا  
على تلك الماهية قطعا وان كان لازمالها = واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية  
كلية مفسد للتوحيد الاول = واما ثالثا فلان قيد المساوى في القوة عمالا مدخل ههنا  
بل في برهان القانع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد  
مبنى على التمثلة مما دل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى اعظم الى ان البرهان المشار اليه  
في الآية الثانية انما يبنى تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز  
ان يكون الواجب القادر ان متخالفين في القوة بان يكون قدوة احدهما ناقصة لقادرين  
على الكمال بحيث يتساويان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل مسطلا ليس  
من شانه الخلق او موجبا على تقدير كون احدهما مسطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم  
امكان القانع واشترك الضيف مع القوى في التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

فان كون وجود الواجب وتبين عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذى هو غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا لا احتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع

فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون إيجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن القناع بينهما كاقيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لثبته من دليل آخر هو ما مر هذا مراده ونحن بتوقيفه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كل متوالم لا يتصور في افرادة تحلوا املا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلی مراتب الكمالات الممكنة فكما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بمجموع تلك الكمالات التي هي خواص الالهية وكلاهما واحد منها يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة والالتماع ولا الموجب المؤدى الى التعميل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الواجب لصفاته فكما تحقق واجبنا يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة فليزم امكان القناع المستلزم للمفاسد فالدليل المشار اليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة الفتازاني في شرح المقاصد لا كما حسب الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يمتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليبه على هذا المطلب الجليل ( قوله وقد يستدل عليه ) اي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشيء في نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاسنائه كون الواجب الآخر ملولا فواجب العلة لان علية لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره في كل جزء منهما او في احدهما او في انضمام احدهما الى الآخر او في الهيئة الاجتماعية الممارسة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتباري معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الوجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المروض الاعتباري تأثيره في كل جزء او في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزئه واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المدروس للهيئة لا يكون علة له الا باعتبار تأثيره في الواجب الآخر فليزم كون احدهما الواجين ملولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع التقيضين او غيرها وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجين او احدهما ملولا لغيره والحاصل لو وجد

فربما يقول المعارض اما ان يلزم وجوب وجود الصانع في بيان الترائع او لا وعلى الثاني لا يثبت بها التوحيد المقصود وعلى الاول تنقثر الادلة الغلبة في دلالتها على المدعى الى الدليل القل فلا تكون برهانا مستقلا ( قوله ) لا احتياجه الى كل واحد ( واللازم من ذلك انما هو امكان اجتماعهما وهو لا يدل على امكانهما ( قوله لا يكون نفس المجموع الملول الممكن هو المجموع بمعنى كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية او من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فلم لا يجوز ان يستند ذلك عليهما ينفي على كل واحد منهما بدون تلك الهيئة ولا يلزم ان يكون فاعلا لنفسه كما في المجموع المركب من الواجب والممكن ولا كون الواجب ملولا لغيره هذا

ولا احدها ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانسلم ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على صلاته كيف وهالك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان المقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل الترديد الذي ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع تختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى و اشار اليه الشارح في رسالة اثبت الواجب قد فزع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة نافضة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشيء نفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لاستحالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة احدات يحصل بمجرد ان يجتمع العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبت الشارح فيما سبق بداهة ويكفي هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجربى التطبيق والمنكر هالك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهم بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بدعيها ولا يحتاجا اليه فكيف يحكم بداهته وما الحاجة الى اثباته فال مؤثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدها بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه في البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة لكل الحاصل بإيجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجوعان من غير مرجع لان كلا من الواجبين موجب فيه لاختاره ولا يجدى القول بتفسير الملولين بالاعتبار لان العلةين على هذا متباينتان بالذات فلا بد من تباين الملولين بالذات ايضا ببق هنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليلات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد

(قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه) لا يقال لانسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملمعوظ من غير ارتباط والملول هو المجموع الملمعوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنية والانضمام ولا شك حينئذ في القزوم المذكور



(قوله وقد قيل انه دليل اقناعي) القائل هو الفاضل الغزالي في عدة من تصنيفه وفصل ذلك في شرحه على العقائد وقد شنع عليه في ذلك غير واحد وبالغ معاصره عبد اللطيف بن محمد بن ابي القتيح الكرمانى الحنفى رحمه الله في تصنيفه وقد سبق في هذا ابوالامين النسي في كتابه البصرة وتابته صاحب الكشف حيث شنع على (قوله) واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره ﴿١٢٦﴾ **بني** ان المراد بالمجموع ههنا هو ممرض

والثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفق فلا يلزم الفساد قبله شيء اية قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور موحودان متصفان بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب تمكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون تمكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الادهام واما وجه القريض بقوله وقد يستدل الى آخره فلهذا لما اشترنا من الاولى وللإشارة الى انه مشتمل على الطويل اذ يمكن ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما تمكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره **(قوله)** والثاني قد اشير اليه في الآية الى آخره **(و)** انما قال اشير لما يشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى العامة وهو الاقناعى والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى الالباب وهو البرهانى المسى به ههنا القناع وكلا الدليلين عقليان لان الاول نقل والثاني عقلى كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائى قايله ان الملازمة المأخوذة فيه بادية بل الدليل الثقل هنا ليس الا الآية الاولى اعنى قوله تعالى ﴿لا اله الا هو﴾ وقيل انما قال اشير لان الالوهية غير صريحة في الخلقية فانها تحتل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد لان نفيه لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثانى فلما قدما من دلالة الآية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب الوجود والقدم الثاني مع الخواص ومن جملتها الخلقية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احدهما كما قالوا في قوله تعالى ﴿هو﴾ وهو الله في السموات والارض **(و)** ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر **(قوله)** وقد قيل انها دليل اقناعي الى آخره **(معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه الى آخره او نقض للدليل**

الهيئة الاتينية بدون الوصف الارتباط فاحتاج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التى هي هذا وذلك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره في هذا وفي ذلك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قولنا فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لالى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستندا بان الاحتياج الى الله هو الاحتياج الى الله واللازم من الاحتياج الكل الى شيء احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبة من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية لكل او لا انتهى وذلك

لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذى هو محض **(المشار)** الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها الى الوجود على ما يحكم به بديهية العقل **(قوله)** والثاني قد اشير اليه في الآية **(فان)** في قوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لقد صدقنا ان الله دليل عقلى على حصر الخلقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله تعالى

المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية اقاضي لا يفيد العلم  
 اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازاني  
 في شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا﴾  
 حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان المادة جارية بوجود  
 الخالق والتعالق عند تعدد الخالق على ما يشير اليه بقوله تعالى ﴿ولملا بعضهم  
 على بعض﴾ الآية والا فان اريد الفساد بالقول اى خروجهما عن هذا النظام  
 المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان  
 الفساد فلا دليل على انتفاء بل النصوص شاهدة على السموات ووقع هذا النظام  
 فيكون ممكننا لاحالة لا يخل الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى  
 انه لو فرض صانعا لامكن بينهما تنازع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد  
 مصنوع لانا نقول امكان التنازع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم  
 انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل وضع انتفاء  
 اللازم ان اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التنازع لا يستلزم وقوعه  
 بالفعل وان اريد انه كما امكن التنازع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع  
 لجواز ان يتفقا على الابداء بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما  
 بعض الكائنات والآخر البعض الآخر اما في كل وقت او بالنوبة في مدة قصيرة  
 او متطاولة او ان يتفقا على ايجاد احدهما دون الآخر ابداء مع القدرة وامكان  
 التنازع بينهما وان اريد انه يلزم حيث ان لا يوجد مصنوع بالامكان فسلم لكن  
 بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التنازع يستلزم التنازع بالفعل فلا نسلم  
 انه كما نمانا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان  
 التنازع بالفعل مستلزما لعجزها وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز  
 عجز احدهما دون الآخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاد فراده  
 بما قبل الملاوة هو الثاني وما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لا يكون  
 برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح  
 لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر  
 برهان التنازع قال وهذا البرهان يسمى برهان التنازع واليه الاشارة بقوله تعالى  
 ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ الآية فان اريد بالفساد عدم التكون فقرر ان يقال  
 لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكوينهما اما بمجموع القدرتين  
 او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة  
 واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد  
 الخروج عما هي عليه من النظام فقرر ان لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتعاليق  
 ويميز صنع كل منهما عن الآخر بحكم لزوم المادى فلم يحصل بين اجزاء العالم

ابراهيم الخليلي تشييعا  
 يلغا حتى نسبته الى الكفر  
 يتدح في دلالة الآية  
 قطعا على هذا المذهب  
 وحقق ابن الهمام ان  
 الملازمة العادية قطعية بما  
 حاصله اما اولا فلان الله  
 تعالى اخبر بلزوم الفساد  
 على تقدير التعدد على  
 وجه التأكيذ وذلك كاف  
 للمؤمن المتدين بالاسلام  
 بل لفسيره لقوة المعجزة  
 القاهرة واما ثانيا فلان  
 المادة المستمرة التي لم يصب  
 اختلالها قط فيمكن  
 مقتدرين في مدينة واحدة  
 اصلا كما قال الله تعالى ولملا  
 بعضهم على بعض قضية  
 يطلب كل الانفراد بالملك  
 والمال على الآخر وهذا  
 امر اذا توكل لا تكاد النفس  
 تحظر تقيضه اصلا والمعلوم  
 العادية كالم حال الفيسة  
 عن جهل عندنا وهجرا  
 انه هجر الان داخل في معنى  
 العلم المأخوذ فيه عدم  
 احتمال التقيض ولا يستبر  
 فيها استحالة التقيض عقلا  
 كافي الامور الحسية حيث  
 يحصل فيها القطع وان لم  
 يستحل تقيضا وانما غلط  
 من قال انها اقناعية لسهولة  
 عن عدم اعتبار استحالة  
 التقيض في مفهوم العلم القطعي

هذا الالتزام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويمثل امر الانتظام الذي فيه بقا الأنواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدرح بان يقال تمدد الاله لا يستلزم التنازع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر بل امكان ذلك التنازع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التنازع بل يتفقان على ايجادها بالاشتراك او يفوض احدها الى الآخر كما اشار اليه المولى الغليلى ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي تمدد الصانع معانا فهي حجة انافية لصك الظاهر في الآية نفي تمدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿لو كان فيهما﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فأنفرا اما على سبيل الاجتناع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزءه علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تمدد الاله لم يكن العالم متمكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التنازع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التنازع لازم لمجموع امرين من التمدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التمدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التنازع المستلزم للمحال انتهى فاقيل على الاول يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يوجه ذلك اذا دام الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه اجابات ١ الاول يوجه عليه ما ذكره بعد الملاوة ايضا من ان امكان التنازع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان يفي على تسليم العلامة او لا يمكن تحقيقا ٢ الثاني لو سلم ان التنازع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فحينئذ لا سلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التنازع يلزم ان لا يوجد هذا العلم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء من غير تنازع والآخر مؤثر في الارض من غير تنازع فبان في الفلك العاشر والنصر الخامس فليكن المؤثر في السماء صانعا ففلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا للنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما الثالث لو سلم ان امكان التنازع في كل مصنوع يستلزم التنازع بالفعل فناية ما يستلزمه التنازع هو احد المتألفين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع التقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن

اللازم هو الاول دون الثاني اذ ليس احد الحالين اولى بالزوم ولوسلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع التقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التنازع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التنازع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء الملة التسامة يوجب انعدام الملة التسامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانعدام علة التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو استحالة التنازع لامكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزامه امكان التنازع عدم كون احدهما صانعا قائما لا يكون الملازمة قطعية اذا علم الاله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به على انه مجرد استثناء تقيض التالي اعني قوله لكن امكان التنازع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفي تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة فحمله بسد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب • الرابع ان امكان التنازع ان لم يستلزم التنازع بالنقل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ما ذكره الصلابة في التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التنازع بينهما في كل مصنوع وكذا يمكن لزوم التنازع بالنقل بطريق ارادة الابداء بالاستقلال وكذا لزم التنازع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التنازع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين فيلزم محذورهما وبكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء لسبة كل يمكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والالامكن بينهما تسماع بارادة كل منهما الاستقلال في ايجادهما لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان التنازع المذكور محال كما قررنا • الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالقية لا خالفية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفي تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيها مختل لان المراد يمكن الالهة التي اتخذوها من الارض كادل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ﴿ اِمَّا اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْاَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ الْاَلَهَةُ لَفَسَدَتَا ﴾ ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله الالهة استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه البيضاوي حيث قال وصف بالامتنان الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا ووجهه تعالى انتهى فالخلق ان توجيهه الثاني لقطعية

(قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ) يعني ﴿ ١٣٠ ﴾ كانه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التحالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل

الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام ( قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره ) يعني انهما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطبيا امكان التماثل والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام المعادي صريحة في الدليل الاقاضي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التماثل فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقاضي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما كتب القوم بان يقال لو وجد الهان وبصفاً لا محالة بشرائط الألوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تماثل بان يرد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلاً ابيض اوفى هذا المكان والاخر كونه فيه اسود اوفى مكان آخر لتكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التماثل المذكور محال لان نفس التماثل محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لا يمكن نفسه فلا يكون محالا واتماثلنا ان نفس التماثل محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون الهان قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع القيصين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود اوفى مكانين مختلفين مما او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فبا اذا كان التماثل فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كثرى يعني تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشا لزوم امكان التماثل قدرتهما على الكمال سبوا كاتا خالفين مؤثرين بالفعل ولم يكونا والشارح لما قصد جملة دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتب بلزوم العجز المتاني لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون حالفا وقد فرض كونه خالفا هف ولعله التفت الى ما قبله فاية لزوم العجز هو الاحتياج الى التبر في تنفيذ القدرة وعدم سد التبر طريق اليجاد عليه والمتاني للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لافي اليجاد فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع القيصين في الشق الاول والثالث كونهما خالفين وغير خالفين واجيب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى التبر سواء في الوجود اوفى اليجاد اوفى شيء آخر منافي للوجوب الذاتي بالاجتماع القطعي وما قبل انما يتم الجواب

يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان في ابيات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشربف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زبد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والالزام امكان احدهما وهو محال وامكان المحال محال انتهى اورده عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم من اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

الآخر سكوته بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروط بخلاف ان لا يمكن للاخر ذلك قوله وهو  
يوجب مجزؤه قلنا ممنوع وانما يلزم مجزؤه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود  
الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعني السكون ممتع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق  
ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن بلزم امكان اجتماع

القيضين والايلازم المعجز  
فيتنقض الدليل اى ينتقض  
على تقدير التوحيد ايضا  
نعم في وقت وجود زيد  
يجوز تعلق الارادة بعدمه  
بان يزول ويتحقق عدمه  
بدله كسكون الاصابع  
للكاتب وقت الكتابة  
انتمى اقول لا يخفى ان عدم  
امكان ارادة الآخر سكوته  
بواسطة كون الحركة  
واجبة بارادة الاول  
يوجب مجزؤه الآخر قطعا  
اذ المانع حينئذ من ارادته  
السكون كون السكون  
ممكنا بسبب تعلق ارادة  
الاول بالحركة فعدم امكان  
ارادة الآخر السكون  
انما نشأ من الاول وتعلق  
ارادته بالحركة ولا ينافي  
بالمعز سوى هذا نعم لو  
كان امتناع السكون بنفسه  
لم يكن عدم امكان ارادته  
ايلا مجزؤه وبما ذكرنا  
اشار اليه قدس سره بقوله  
اذلا مانع له عن ذلك الا  
الارادة الاولى ضرورة  
انه يمكن في نفسه وابضا  
الكلام في امكان تعلق

شيء منهما والكل محال اما الاول فلا استلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا  
وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني فلا استلزامه اجتماع القبيضين ولما الثالث

على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع  
المجتهدين على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو المختلف  
في حجية بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزّه عن جميع سمات  
النقص وقد مررت الاشارة ولا شبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما  
قطعا لا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي بحيث  
لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث  
لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى القبيض لان  
استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع القبيضين ولان ارتفاع الضدين  
غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع القبيضين واقول لما اخرج البرهان عن  
مجرأ الطيبي اخذ به من وجوه اما اولها فلان الترضي يفيد الخلق مما لا يدخله  
في لزوم امكان النافع لما اشترنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب  
الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينبغي تمدد الاله الخالق ينفي تمدد مطلق الواجب  
والا فلا ينفي تمدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة  
لم يتفانسا لعدم امكان النافع بين القوى والضعيف اما ثانيا فلانها اذا ما مانا  
في وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد عدمه فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون  
خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لا يكون بارادة عدم بل بارادة  
الوجود ولا يلزم من المعجز في احدي الارادتين بالمعجز في الارادة الاخرى اذ بعد  
ما لم يكن نفس المعجز قسدا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع  
ثانئا في وجود ما يوجد كل منهما فلم يحصل في كل من الثنائين مراد من اراد عدمه  
وحصل مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من الثنائين الممكن هو ان  
يريد احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر نقيضه اعني عدم وجود شيء  
من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد عدمه  
خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد  
من اراد عدمه فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذ لا يصح له مع هذه الارادة  
ارادة وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود على ما نقول

ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال ان يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل  
يكون كل من التلقين بالممكن وما جمعه نظريا لذلك لا يصح نظريا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له  
في وقت الوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مرید واحد  
فلا يجتمعان بخلافهما من مریدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين

فلاستلزامه ارتفاع التقيض فان منع استلزامه امكان التخالص لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ما هو  
امكان تصحله مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالفا باعتبار الارادة  
الثانية او لا تصح فلا نسلم انه لو وجد صامسا في الجملة يلزم امكان ذلك التنازع ولا غلص الابان  
يحمل التنازع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات  
كانت او عدمت كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ما سياتي من المصنف من ان  
الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فانما لم يحصل مراد من اراد جانب عدم  
يلزم ان لا يكون خالفا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه \* واما ثالثا فلانا لانسلم  
انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك  
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود وعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب  
كثير من الحكماء الى ان عدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد  
من اراد الوجود لرجحان جانب عدم لاقتصور في القدرة حتى لو تعلققت الارادتان  
بالمعكس انعكس الامر في حصول المراد وان بنى على بطلان الاولوية الذاتية  
الممكن باحد الجانبين فينتج عليه ان ادلة بطلانها منطوق فيها كما سبق اليه الاشارة  
ولتخليص البرهان من هذه الورطة جعلوا التنازع الممكن بين الضدين الوجوديين  
لا بين التقيضين وان غفل عنه الشارح **(قوله)** فان منع استلزامه امكان التخالص  
الى آخره ) بأن يقال لانسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التنازع لجواز  
ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير واما باقتضاء  
ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاستدلال كلها باطلة اما الاول لان فلائهما  
يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات وهو الذي تساوى فيه  
الخير والشر او الخير فيه مغلوب او لا خير فيه وايضا ففرض التنازع فيها كان فيه  
الخير والشر متساويين مع احدهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصالح  
وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل انشر شارح المقاصد وان زعم المانع جواز  
استماع ماعدا ما يحض في الخير او غلب فتقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل عقلا  
مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على  
كل يمكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما  
بل قادر على كون النافع تابعة للجانب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم  
فيها اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة  
الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه يمكن ذاتي فسلم لكن الممكن  
الذاتي يجوز ان يكون متمما بالخير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق  
القدرة بالمتع بالخير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذ لا يقي قادرا على  
ايجاد ما لو جده لا متاع تحصيل الحاصل وكذا لا يمتنع قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته

الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتحاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم اولاً شئ منهما كاف او احدهما كاف من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه يمكن وقوعى لا امتناع فيه بالانفادات ولا بالتغير فمنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك الاتحاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محبلاً للطرف الآخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احدهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف قلو وجب الاتحاق لزم المعجز عن هذا الممكن الصرف فلا يكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممعاً بانهر باقتضاء علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفوا النقض المتوجه على برهان القناع مجرياته في عدم الوهبة الواحد بأن يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما لوجه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل شئ منهما وهو ارتضاع النقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم المعجز او تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد الموحود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل يمكن في كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى رجحاناً من غير مرجح فنرض الحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض للمية وهو المراد بما ذكره الشريف المحقق في حواشى شرح حكمة المين حيث قال لاحفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولاً والثاني بوجوب محجزه اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتناقضين او العجز والالزام امكان احدهما وامكان الحال محال انتهى وعليه يبنى ما ذكره العلامة التتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قبل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس محجزاً بل كلاً لا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد التير طريق القدرة عليه فانه محجز بتمجيز التير اياه انتهى يبنى محجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهراً فاقبل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للمعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم ( قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره ) جواب عن المتع المذكور اما بتقرير الدليل المشار اليه المنوع الى الدليل المصرح به في الآية لكن

فانه يلزم فيه على التقدير الثاني والثالث فسادها انتهى



فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين الثامنين على معلول واحد وهو محال وعلى الثاني يلزم عجزها لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر بحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعا للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة الثامنة لوجودها ماقدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال كما قرر في محله اوقدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الآخر خالفا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزها عن الخلق والايحاء كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الآخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصانعين على إيجاد موجود لزم احد المفسد لان العلة الثامنة لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احدهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم المنوع الذي هو لزوم امكان التحالف لجواز ان يكون التحالف محالا ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتحالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء من جانبي الفعل والترك كالجملات التي ليس من شأنها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في القاعل المختار فعلى الفساد من توجه على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب اعم من جواز اتفاقهما واشترائهما في إيجاد مخلوق واحد لا في إيجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افضلهم وخلق الواجب تعالى ما عداها وكأزمه الثوية والمجوس بأن خالق الخير التور او يزدان وخالق الشر الطلعة او امرهم اذ لقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على إيجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجوده ولا يكون واحد منهما خالفا لما اوجده الآخر فان اراد ان يكون عدم الآخر خالفا لخلاف المفروض لانه فرض خالفا لكل موجود فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خالفا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الآخر خالفا لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فسلم لكنه لم يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خالفا فيما يتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالفا ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب منها ايضا مانعه القوم وهو ان يبين ان اللازم اسكان الخلق للتعدد بابطال وجوب

خالفا فلا يكون الها الفنى يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الابداع بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الابداع بالاستقلال ويمكن

الاتفاق المذكور باسناد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالفا بالفعل او لا بالبرهانيين الذين ذكروها قال المصنف في المواقف واما المتكلمون فقالوا يتمتع وجود الهين بامعين لشرائط الاولوية لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ التقضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيع بلا مرجع قال الشريف فلوندد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيع بلا مرجع الثانى برهان التانع الذى مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو المتع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان لتتانع عندهم مئين \* احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتانع في البرهان المشهور برهان التانع كما سبق تقريره \* وتانيهما ارادة كل منهما ابداعه بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر فيه وهو التانع الذى اعتبروه في امتناع مقدورين قادرين وهذا البرهان مبنى عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فضل تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين الذين ذكروها وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تانع بالمنى الثانى ايضا واللازم باطل اذلو تمانسا واراد كل منهما الابداع بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احدهذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجع والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة الفتازانى والشريف المحقق الى ان الملازمة في الآلية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا ههنا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لسل مراده ذلك لانا نقول ياباه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره وياباه تقييد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال ما يذكره في تمام البرهان ( قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة الخ ) يعنى لانسلم انه على الثانى اى على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع

( قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل ) اي ﴿ ١٣٦ ﴾ وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل

منهما الاستقلال والتفرد  
في ايجاد العالم ولم يحصل  
واما لو كان كل منهما قادرا  
على ايجاد الاستقلال  
لكن لم يرد واحد منهما  
الاستقلال والتفرد بل  
اراد كل منهما الاشتراك  
مع الآخر في ايجاد فلا يلزم  
العجز كما في المثال المذكور  
وبما قررنا ظهر انه لا حاجة  
لما قيل ان المراد من قوله  
لو اراد الاستقلال انه لو  
اراد الشيء بالاستقلال لانه  
فرق بين ارادة الاستقلال  
وارادة الشيء بالاستقلال  
انتهى والذي يدل على  
كسوف المراد ما فرونا  
لما قيل قوله رحمه الله  
سابقا لان ارادتهما تعلق  
بالاشتراك قوله لانا نقول  
تعلق ارادة كل واحد منهما  
ان كان كافي الخ يعني ان  
تعلق ارادتهما بالاشتراك  
لا يثنى الا بتعلق ارادة  
كل منهما بوجود العالم  
فتعلق ارادة كل منهما  
بوجوده ان كان كافي في  
حصول وجوده لزم اجتماع  
المؤثرين التامين ما تعلقا  
الارادتين على معلول  
واحد هو وجود العالم  
وان لم يكن كافيا لزم عجزها  
او عجز احدها لانها لا يمكن

ان يتفقا على ايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل حشبة بالافراد  
قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزها لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم  
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان  
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمان بدیهتان  
الارادة يلزم عجزها لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك  
الارادة ارادة الایجاد بالاشتراك لارادة الایجاد بالاستقلال ليلزم العجز فان  
القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل  
بوجود العالم فيا لا يزال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده اللازم الى فكذا اذا تعلق  
بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيصور في تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة  
ونقصان فليكن عدم الكفاية هما لتقص التابع لارادة الاشتراك وهو لا يثنى  
الاقتدار على الایجاد بالاستقلال ليلزم عجزها ولم يورد المتع على لزوم المحذور في  
الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما  
ايجابيا لا ينصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم  
لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن ايراد المتع هنا على الملازمة  
الاولى او على كل من الملازمين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول  
واحد ان اراد كل منهما الایجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الایجاد  
بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو اتفقت القدرة على الایجاد بالاستقلال الى آخره  
لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة  
والارادة واسطره في الجواب قلملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية  
كالاولى في البداهة وعدم قبول المتع لالاجل انه اورد في السؤال المتع على كل  
من الملازمين فلا اسطراب في كلامه كما توهوا ( قوله لانا نقول تعلق ارادة كل  
الى آخره ) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير واراد بالارادة ارادة  
الایجاد بالاستقلال فهو اثبت للملازمة المنوعة بترتيب المراد بأن يشل المراد بالارادة  
في جميع الحقوق الثلاثة ارادة الایجاد بالاستقلال فكل هذا ان كان ارادة كل منهما  
كافيا في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع  
المؤثرين التامين وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم  
عجزها لتحلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمان يثبتان لاقتبال المتع  
ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يتدفع المتع عن تلك الملازمة لكن يتوجه  
على الدليل ان التزديد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ في هك احوال رابع جوزه  
المتالع وهو احوال ارادتهما الایجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما  
اجاب عنه بقوله وما اوردتم في سند المتع الخ فكأنه قال واما احوال ارادتهما  
الایجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الحشبة من الحاملين

( لا مكان )

لها او لاحدها التأثير في وجود العالم وایجاده الا بشتراك الآخر

لاقتلان المتع وما اوردهم من المثال في سند المتع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحبل به قدر ما يتبع بالميل الصادر من الآخر حتى يتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا

لا يمكن الزيادة والنقصان في تأثير قدرتيهما والمثل تنصور الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجهانيات القابلة للاقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالاجباد بالاشتراك والالزام تخلف المراد عن الارادة فاذا كرم في سندا المتع اى في تنوره اذ السند بمعنى ما ذكر لقوة المتع شامل للتأثير لا يفيد تجوز العقل ذلك الاشتراك في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق الين وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الاجباد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بصل بالاشتراك من جهة الممكنات كما صدر من الحامدين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان انفصال العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجهانية ظاهرا للمتعلق فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل فا ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا ( قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره ) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولا ميل في الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس واثاره الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحامدين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحبل لكنهما فيما ذلك الميل بينهما الى قسمين فخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان ينقص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما خرجة الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابان لتشديد الاعصاب واضعافها والاضهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها يستقل في الحبل قدر ما يتبعها ماصدر عن الآخر ( قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره ) لعله اراد ان نفس عجزها للالزام للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك العجز من عدم كونها خالفتين مستقيمتين وهو خلاف الفروض الذي هو كونها خالفتين مستقيمتين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخلق بالاستقلال لا تعدد الخلق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال ما بطل احتمال ارادتهما الاجباد بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخلق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخلق بالاشتراك التوزيعي لم يطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم كما صرفت فاقن هذا انقام والمجد على الفضل المتعام

ليس المؤثر الاطلاق الارادة والقدرة ولا ينصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه من من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف حرية والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمية والنقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهواهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تحنون والله خلقكم وما تعملون

( قوله ليس المؤثر الاطلاق القدرة والارادة ) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة الكون لا الى الارادة فقطع الارادة عن اعلى القدرة لما مبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون السطح قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل سبب التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة في المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى اليجاد والمراد ههنا تأثير الملة التسامة انى هو مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى اليجاد وان تقول الواو بمعنى مع اى القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم استناد التأثير الى الارادة قطعا ( قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ ) اى قبل سائر التكليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ما سبق من في بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والاعتقاد لا بالايمان والكل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواء قاله في كلتي الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لا بمعنى المدود بالحق فقط ( قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحنون الآية ) الهزمة لانكار الواقع لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام وافعة لكنها غير لافعة ثم ان ما سبق من من الاقباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التى نحنتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بدلا لقبول المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المبود يجب ان يكون نافعا او ضارا ليمدوه لطلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصالح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه مخلوقه تعالى فاركان عبادتهم للاصنام لاجل دوات الاختساب ففى مخلوقه تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الخاصة لتلك الاختساب من نعمتهم وعملهم ففى ايضا مخلوقه تعالى فقد ظهر ان كلمة ما فى قوله تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرية كاهو العاقل والمعى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعى والله خلقكم وللتى الذين تعملونه فالآية دالة على ان افعال المباد مخلوقة له تعالى اذ لا يعمل بمعنى التأثير امر اعتبارى ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

( قوله ولا ينصور الزيادة والنقصان في شيء منهما ) اى من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحدانى غير قابل لتجزى لافى ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا ينصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصاتها ولا ينصور الزيادة والنقصان في لملقهما ايضا بين ما ذكر بخلاف الجبل في المثال المذكور فانه قوة جسيمة حالة في الجسم ومنقصة باقسامه فليصور فيه الزيادة والنقصان ( قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحنون والله خلقكم وما تعملون ) اى لا تعبدوا ما تحنون من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوقه تعالى فافهم الخالق هو الحقيق للمبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفى هذه الآية دلالة على ان افعال المباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة اليساوى

( ولا يظهر له ) اى لامين له ( ولا يحل في غيره ) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنتزعه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الخاصة للفاعل او المتفعل وذوات الاختساب ليست مما يعملونه بل مما يعملونه هو الهيئة الخاصة لتلك الاختساب من تحتهم واذ كانت الهيئة الخاصة للمتفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الخاصة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذا لفرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما ﴿ قال المصنف ولا يظهر له ﴾ اى لامين فيا يحتاج اليه في اصل الفعل هذا ان حل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والابجاد كما حله الشارح وان حل على معنى لا شريك في الالهية كما قلنا فالمراد ههنا لامين له بان يكون شريكا في الخلق او فيا يتوقف هو عليه كمتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الابداء وتعالى ارادة لم يتصور ان يكون له معين لافي الابداء ولا في تعلق الارادة وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فامتنع لواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الامانة ومقابل الامانة انما تكون للمساجز فيه لمر لعد المعجز في الامانة في حل الحصة قليلا ﴿ قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان الى آخره ﴾ حل الحلول في كلام المصنف على المعنى القوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيا سيبالي ولا في جهة وحيز معنى عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اهم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد التصاري كما يفهم من المواظف وعلى تقدير حل الحلول على الاصطلاح المحوج لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم يحل في الذات في بدن المسيح او في نفسه بطريق الحلول في المكان وان دل كلام المصنف في المواظف على ان مراد التصاري هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم في الحادث محل نظر تظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول في المكان كما سبق له مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اهم من المكان بحسب الحيل بل بحسب التحقق فكل منهما معنى متمايز لمعنى الآخر ولا بأس بسلب المفهومات المتنايزة المستلزمة بعضها لبعض في مقام التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم حلول الصورة في الهيولى ﴿ قوله تنزعه عن المكان والحيز ﴾ الظاهر انه استعمل الحيز في معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولتلاشيوهم ان سلب الاخص ثبوت الاعم ثم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن ياباه ضمير التنبيه في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فراده من الجسمانيات اهم من الموارض والجواهر الفردة مما تألف منه غير قابل للابداء كالخط والسطح الجوهرين وانما تعرض بالموارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان

( قوله لا بطريق حلول )  
اى على اى وجه كان يلزم  
القصور والقوة وعدم  
التعليق وهو محال في حقه  
تعالى

ولما اتى فلاستزاهم الاحتياج المتأني للوجوب والتصارى ذهبوا الى حله في عيسى عليه السلام .

يكون حولا بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جماعيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الوجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر للجسم الحاوي المتمكن فيه فتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتى ( قوله ولما اتى فلاستزاهم الاحتياج الى آخره ) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينشأ الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرافا فان يكون المحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج المحال في وجوده الى ذلك المحل اهم من ان يكون صفة او لا لان الحلول بذلك المعنى متأني للوجوب الذاتي بأي طريق كان واما اذا لم يكن المحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول في المكان لا غير وما قبل اما الحلول بطريق حلول مجرد في مجرد آخر مقوم لتلك الآخر كما جوزوه الامام فلا يجرى في نفسه شيء مما ذكر هنا فدفع بان الجوهر المجرد المحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حولا بالمعنى الاصطلاحي ولا حصول في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول في المكان متأنيا للوجوب الذاتي مع ان المحال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في التمكن لاحتياج في الوجود والمتأني للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج متأني له بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان المحال في الشيء ينظر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأى الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير يتأني للوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومنفص الى الاتصاف وحادث الى حلول الجسم في المكان انتهى واما قال وبالجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين بل الى مكان مختلف الصفة المينة قائما محتاجا الى محل معين ( قوله والتصارى ذهبوا الى حله في عيسى عليه السلام ) كذا في التشرح الجديد لتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولا يحمل في غيره على معنى انه تعالى لا يحمل ذاتا ولا صفة في غيره بقرينة ما سبقه من المواقف فلا يتوجه عليه ما قيل ان هذا الكلام لا ينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المقولة عن المواقف اي حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما يذهب انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس ولما الاحتمالان

(قوله فلاستزاهم الاحتياج المتأني للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان المحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه

قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او في نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحيث قلنا ان يقولوا اعطاء الله القدرة على الخلق والابجد اولاً ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسواء ابنا تشرىفاً او اكراما كما سمي ابراهيم خليلاً وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة

الاخيران فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد ثم يجيء على الشارح ان مذهب النصارى ليس بمجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيها سيأتي لكن يبقى اختلال القفل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما يبدئه او يختمه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحيث قلنا ان يقولوا اعطاء الله تعالى قدرة على الخلق والابجد اولاً ولكن خصه بالمعجزات وسواء ابنا تشرىفاً واكراما كما سمي ابراهيم خليلاً فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويجيء على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولما قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها او هام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم مشتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة المبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويننون بالجواهر القائمة بنفسه وبالاقيوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهات الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بحمد المسيح وتدرعت بنسبتيه بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب وما ولما بحث صار الاله هو المسيح عند العقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد توارق فيحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واحكم من قولهم بالحلول فلو نقل الشارح ما في المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتعد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقاً لما في كتب القوم ولم ينجح الى ترك الاتحاد ولا الى تمييز معنى قوله واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ولم يكن متانياً للسؤال عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا يخص الابن يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيها فله عن المواقف على ما بين الاتحاد ( قوله كلها باطلة ) اما حلول



وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى على تينا  
وعليه العلوة والسلام منك تقول قال ابن كذا وامرني بكذا ارناباك فقال عيسى  
عليه السلام من رآني فقد رأى الاب وابي حال في وان الكلام الذي انكلم به  
ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابني الحال في وهو الذي يسل هذه الاعمال التي  
اعمل آمن وصدق بابي وابي في فعل فرض محته وعدم التحريغ يكون الحلول اشارة  
الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادئ  
بالآباء وانت تعلم ان التشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها  
العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القليل وذو غلاة  
الشيعية الى حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة

الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقال  
الصفة من محل الى محل آخر وهو محل عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص  
الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعد الانتقال يزول  
تشخصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة ببينها بل صفة  
اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل  
آخر وايضا الصفات الذاتية لقواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه  
وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك  
قطعي البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاولى واما الخامس المتبادر في الاتحاد  
بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية ادليس الاتحاد بطريق  
الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا مؤثر في الاجسام كالعلو الذي نفيخ  
عليه السلام فيه ما فسخ الابذ الله تعالى عند المليين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض  
اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق  
الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد انتهى عنه ( قوله  
وما نقل عن الانجيل الى آخره ) معلومة بان يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام  
لم يقع في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل  
ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابن استعارة  
تمثيلية تشبيها لحال وجهه بحال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع  
العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطالحوا على  
اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربى ولو سلم فليكن من قبيل التشابهات فاما ان يترك  
على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يزول بتأويل يدل على صحة الدليل مثل كمال  
الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي  
( قوله وذو غلاة الشيعية الى آخره ) يعني ان المصنف قصد بنى الحلول ردهم  
ايضا كما صرح في المواقف وليس بمتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما يوجب الحلول  
اذ الظهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورة

الجبانية كجبرائيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كملى رضى الله عنه واولاده وائمة المصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورة وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون الجسد جسما اوجسانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ ولا لشارة اليه لم يتعرض رد المتصوفة مع ان المصنف صرح في المواقف بأن المخالف في عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى النصارى الثانية التصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذكر ذلك يشعر بالنايرة ونحن لا نقول بتلك المسائرة وهذا المدر اشد قبحا من ذلك انتهى ففى كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتساويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمضى الحقيقي لسكر لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كالثلاثين بأن السالك اذا امن في السلوك وخاص لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتأخر ان يتجدد بحيث لا يثنية ولا تغير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والجبائب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة حيث لم تخافوا من اطلاق الآلهة على انتمهم كما في المواقف فإرادهم بظهور الروحاني في الصورة الجبانية ظهوره في الصورة الجبانية الطاهرة على كل احد كمل رضى الله عنه واولاده لا في الصورة الجبانية التي يربها بعض حضرة المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل عليه السلام كالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فتقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالنسوت فليس ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمية الخارجية كثيفة كانت كصورة انتمهم او لطيفة كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالجبردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التي ظهر بها الجبردات صور حيالية لا صور خارجية فتتألمهم بظهور جبريل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فمع انه غير مرضى عند المصنف والامة الفنازاني وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك القرعة لا يطلقون الآلهة على الموجودات ولا يحرمون الظهور في بعض الاعيان او في بعض الاوقات **وقال المصنف** ولا يقوم بذاته حادث

(قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذلك الجن والشياطين فانهم يظهرن في صور الاناس لتعليمهم الشئ وتكلمهم بطائهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهر جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القيل (قوله وهذا قرينة على انهم الخ) اى تصحيح قوله تعالى في علي واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والاثبات منهم هذا التصحيح كما لا يخفى

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نفس وهو متزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا الدليل انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقضا لو لم يكن حال الخلو منصفيا لكمال يكون زواله شرطا لحادث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد

ذكر في المواقف ان الحوادث هو الموجود بعد عدمه ومالا وجوده لا يقال له حادث وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من الممتزة فانه قال تجدد العالمية تجدد المعلومات الثاني الاضافات ويجوز تجدها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجده كسلب الجسمية والجزئية والعرضية والاجاز كسلب الملية مع الحادث فان الملية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محلا لحوادث اى الامور الموجودة بعدمها فتنه الجمهور من العقلاء من ادبالب الملل وغيرهم واثبت المجوس في كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيها يتوقف عليه الایجاد من الارادة وقوله تعالى كنى انتهى ما لا فالوصول فيها قيل لان ما يقوم بذاته لابد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الثاني الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى تحجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل انما ايه شارح المقاصد ولذا اقتصر واعلى الایراد الآتى **(قولهم واورد على هذا الدليل الى آخره)** حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقضا لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها شرطا مديا لللاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كالا تكمنا في وقتها لاقبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لاعدم حصول الكمال المتنع ومن تغفل عنه اجاب عنه بان خلوات ذات عنه في الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل نقص في حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الغصم فلا بد من ابطاله بأدلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيها اذا كان تلك

**(قوله بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد)** فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يتعاقبه ولا يجامسه فانما هو لتحصيل كالات غير متناهية تمتنع الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وجدان مع فقدان تلك الكمالات ولما قررنا ظهور انه لا يرد ما قيل انه لا ينفذ مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كالا مثلا فلو لم يتصف هو في وقت من الاوقات بواحد منهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانقضاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى

واجب عنه بأنه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذلا وجوده الا في ضمن الفرد قلت وانت خير يصاد ذلك كاستلزام فالوجه في ابطال هذا الاحتال ما استلزمنا من ابطال الحوادث المتتابة النير المتتابة لجريان برهان التضايغ وغيره فيها هذا والمراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبنى على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا ( قوله واجب عنه بأنه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره ) قبل سند المورد لا يخصص في ذلك اى في حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هاك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باقى الى الابد او غير باقى حينئذ لاشك في قدم النوع واما ما قيل ان ثابت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فقل هذا لا يتم جوابه الآتى ايضا من الابطال بمرجان برهان التضايغ والتعليق لاذلا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفضل وان لم يكن واقعة عند حدوثها ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هو امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوژه الشارح فبا سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والالكان قديما او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيسلفه ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل وقع يقرض لا كما ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر منسب له يلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ثابت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر للممكن كما قال الحكماء فالسند الذى ذكره المورد لوجاز قائما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا مدنا لاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلاشك في صحة جوابه الآتى ( قوله والمراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الى آخره ) جواب سؤال مقدر اورده الكرامة ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يثبتون عنه باللسان اما الاشاعة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكراهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا تعجب العاليات تعجب المعلومات عند ابن الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلة والعمية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد

( قوله كسلف ) من ان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن الين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا

وأما الصفات الإضافية والسلبية فيجوز التنوير والتبدل فيها في الجملة كعقلانية زيد وعدم خالقيته وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغيير ما اضيف اليه لا بتغيير في ذاته تعالى كما اذا انقلب

من الحادث هنا اسم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة في الوجود بعد الدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق التجدد هومنشأ السؤال المذكور قال في المواقف الصفات على ثلاثة اقسام حقيقة محضة كالحياة والسواد واليأس وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واطافة محضة كالمية والقبلية والصفات السلبية ولا يجوز التنوير فللواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التنوير في نفسه ويجوز في تعلقه

انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالتناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتي (قوله) وأما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالعقلية والمية او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتمتلك العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيها بقوله في الجملة لان من جهة الاضافات ما لا يجوز تجدها كتمتلك العلم والقدرة في الازل وكما من جهة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر التفاني

(قوله) وذلك لان التبدل فيها الى آخره) يبنى انما جاز التغير فيها لانها نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من الدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر لا بمحدث ذاته ولا بمحدث صفة البصر كما قد يكون مثله في المحلوقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اسم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشيء المتقلب من اليمن الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كاليأس واليأس انما يتبدل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما تبدلان بخلاف ذلك الى الجملة التي خلتك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها قبل بتغير كل من الجانبين فيكون في جانب المضاف اليه فيها يتبع ذلك التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال لم يتوجه على الشرح ان ما ذكره انما يستقيم فيها كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتمتلك السمع والبصر لانها كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتمتلك القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازلين فمع انه يستلزم تحلف المولود عن علة الثابتة في

( قوله ) وأما الصفات  
الاضافية ) والتحقى  
انه محال ايضا فان التغير  
فيها والتبدل لا يتصور  
الا بتخلل القوة وتوارد  
نسبة البد والقيل وتعلق  
حيث وقد امتياز حد  
عن حد ولا نسلم ان صفات  
الافعال له تعالى من قيل  
النسب والاضافات قائما  
عند الحنفية صفات حقيقة  
قديمة بالذات لا هي هو ولا  
هي غيره ( قوله ) بتغير ما  
اضيف اليه ) والتغير فيه  
بالنسبة اليه تعالى في حيز النع

الشيء عن عينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها  
الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب

ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المضامين اعني الخالقية بدون الآخر اعني  
المخلوقة في تلك الازمنة او قدم الحادث يا بابه بمثله للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم  
خالقيته ولا يجدي ايضا حمل الحصر على الاضافي بالنسبة الى تغير ذات الواجب  
وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شيء آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان  
اي السمكات التي ينتزع من تغيرها الزمان للمسبق منه ان الارادة لما تعلق في  
الارل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا في ذلك الوقت  
لما نقول لا يحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذ لا شيء متغير الذات  
قبله ولا يخص الا بان يقال الباء في قوله انما هو يتغير المضاف اليه للمصاحبة للسببية  
فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقة  
سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقة كما في تعلق  
القدرة اومسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة  
بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا الابدان انما يتعلق بالموحد  
لا بالمعوم فتأمل **(قوله والصفات الحقيقية الى آخره)** دفع توهم ان تغير ذات  
المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة **(قوله لا يقال هذا الدليل  
جار في الاضافات والسلوب الى آخره)** قبل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت  
حادثة يلزم الحلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص  
الموصول في قول المستدل انما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة  
هذهنا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذنا وان كان مبنيا على تسمية كان الجواب  
الاتي من التارح يمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا  
من انه لو كان شيء من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات  
عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الحلو نقص مستحل  
في ذاته تعالى واما الملازمة فلان كل موحود قائم بذاته تعالى لا بد من ان  
يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا يتنافى حراية  
المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اهم من الاضافات  
كخلق العلم ومن السلوب كلب الجسمية وسائر التفائس بل نقول هو اشارة بما سبق  
منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلوب الى ان هذا النقص باجراء  
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اهم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية  
زيد ومن زوال الازلي كعدم خالقيته الازلي الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال  
المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل او فيما  
لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من

**(قوله لا يقال هذا الدليل)**  
وهو ان صفة الكمال  
لو كانت حادثة يلزم الحلو  
عنها في الازل وهو نقص  
منزه عنه الواجب تعالى  
شاه

مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددتها في ذاته تعالى عنه لا نأقول لآتم جريان  
صفة الكمال بما يغلو عنها الذات في وقت مساواة في الازل اوفيا لا يزال فلامدخل  
لقيد في الازل في الاستدلال وهذه الغلظة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات  
والسلب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وإيجاد العالم وكذا  
كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم إيجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولا شيء  
من صفة الكمال بما يغلو عنها الذات في وقتما غلو صبح الدليل المذكور لزم ان  
يكون الخالقية ازالة لاحادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتددة زائلة بالخلق  
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازالة الخالقية تستلزم قدم الخلق  
الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر بالحادث عند حدوث السموع والبصر  
وعدم تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق واللاحق بالحادث يزوال  
التعلق عند فناءهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا  
حادثا (قوله لا نقول الى آخره) حاصل الجواب اننا لانسلم انه جار في جميع  
الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل إيجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان  
عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة الثالثة بان كلا منهما صفة كمال من دليل  
الجران ممنوعة وكذا المقدمة الثالثة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع  
اليها اظهر لان الكمال لو وجد قائما يوجد في الابد والخلق الحادثين لافي عدمهما  
ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بينهما والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى  
في بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر القائلين لكن تخلف الحكم فيما  
جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلب لا يغلو الذات عن شيء منهما في وقت  
لا في الازل ولا فيا لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات  
والسلب ممنوع وفي البعض الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففي  
كلامه صفة احتسابك من المحسنات البدئية وهي حذف منع التخلف في جانب  
الاضافات ومنع الجريان في جانب السلب كل قرينة الآخر فلا يتجه عليه ان يقال  
لا وجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلب ولا لتخصيص منع الجريان  
بالاضافات لجران كل منهما فلما نسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا  
يجري الدليل فيهما اذلا كمال في شيء منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية  
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات في وقت غير متخلف  
فيهما كالاتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض يمنع تلك المقدمة مضر لاصل  
الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم  
بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلب  
القائمة بذاته تعالى ومن الذين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال  
منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر لم لو كان موضوعها في الدليلين

الدليل فيها كلها فان مثل إيجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون  
الخلو عنها في الازل قصدا بل قد تدعى ان اخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيناره  
شيئا واحدا لكان منها مضرا بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة  
الاشكال اذ لا شبهة في كون التعلق الحادث للسمع والبصر كالاخصوصا على القول  
بل تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليه الاشعري ويضهم من الملاوة الآتية  
ما يذهب ومع ذلك فالاولى في الجواب ان يقال لان لم جريان الدليل في جميعا فان  
من الإضافات والسلوب ما ليس بكمال كاخلاقية وعدم الخلقية وكذا عدم تعلق  
السمع والبصر بالمعدوم فلا يجري الدليل فيها ومنها ما هو كمال كتعلق السمع  
والبصر وتعلق العلم واسبب الجسمية ولا يجري في الاولين اذ لا امتنع حصولهما  
في الازل لم يكن حلول الذات عنها في الازل قصدا ويجري في الآخرين ولا يتغلب  
حكم المدمي فيهما ( قوله فان مثل إيجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال  
الى آخره ) وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما انصف به الواجب تعالى  
فيعارضه ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن  
لا في الازل فقط بل وفي كل زمان سابق على زمان إيجادها للقطع بإمكان إيجاد العالم  
وخلق زيد قبل زمان وجودها بالف سنة اوائف سنة وهكذا الى غير  
النهاية في جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل  
ان كان ذلك الحادث من صفات الكمال كان اخلو عنه مع جواز الانصاف به  
قصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع انصاف  
الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال  
انتهى بالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة قافهم ويمكن ان يعمل الدليل المذكور  
هنا عليه بان يعمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل  
نفس الازل والاوقات التي في جنبه لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيها بعد  
كما يظهر ( قوله بل قد تدعى ان اخلو عنها ) اى عن الخلقية في الازل ( كال يظهر  
به استيناره ) اى تفرده تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن  
التخصيص هنا بالاعجاب لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم المسبوقية بالغير  
وكان وجود النظر في القدم الذاتي نوعا نفس فكذا وجوده في القدم الزماني فيكون الفرد  
في كل منهما ماسة كمال وقدمه تعالى زمنا يستلزم قدمه لوانه ذات من الصفات القاتية بخلاف  
قدمه الذاتي فاندفع بعض الاوهام لا يقال لو كان عدم الخلقية في الازل كالا لزال من الذات  
بالخلقية فيما لا يزال لانا نقول الزائل بالخلقية عدم الخلقية لعدم الخلقية في الازل  
بل هو تعالى بعد خلق العالم متصف بعدم الخلقية في الازل اذ لا كان سلب المطابق  
اخص من سلب المنفرد لم يلزم من زوال عدم الخلقية زوال عدم الخلقية في الازل واشار  
بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستينار بالقدم الذاتي كالاظلم بخلاف الاستينار

( قوله يظهر به استيناره )

بالقدم اقتضاء ذلك حدوث

الصفات القلبية ممنوه

( قوله فان مثل إيجاد

العالم وخالقية زيد ) اى

من الإضافات التي يستلزم

كونها كالا كون العالم

قديما ليس من صفات

الكمال ولا يتوجه عليه

ان يقال فيجب ان لا ينصف

به الواجب تعالى فان

ما ينصف به لا بد ان يكون

من صفات الكمال لان

هذا انما يتم اذا لم يكن له

صفة لا كمال في وجودها

وهو م ( قوله بل قد تدعى

ان اخلو عنها في الازل

كال ) فكيف يستأثر

امتاع تجردها في ذاته

تعالى وكون خلوه تعالى

عنها قصدا



( قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل متع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا ) لهاتين  
بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متعنا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان  
يتعلق ارادته الازلية بوجوده في الازال فيوجد فيه اذالقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة  
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما شرح به الشارح وبني عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم  
وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان اغلوا عنها في الازل كمال يظهر به استيناره تعالى وقدره بالقدم الزماني وذلك  
لان استيناره بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة اليجاد كما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى  
في الازل بوجود العالم في الازال اعني بوجوده الحادث هنا وزعم بعض الشاظرين ان حاصل قوله بل قد ندعى  
ان اغلوا عنها في الازل هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستزاه قدم الممكنات المستزاه لعدم اختصاص  
الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب ﴿ ١٥٠ ﴾ تعالى واما الوجود الحادث لها فلما

تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم  
في الازل متع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترق من تجويز  
عدم كون الحاقبة كالا الى القطع به بان يقال لو كان الحاقبة في الازال كالا لم يكن الخلو عنها  
في الازل كالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل وامكان الانصاف بالحاقبة  
فيه واللازم باطل لان اغلوا المذكور كمال فظهر امران الاول فساد ما قبل مراده  
لوسلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلانسلم انه منها مطلقا لجواز  
ان يكون منها في الابد لا في الازل فان اغلوا عنه في الازل كمال فكيف يكون اليجاد  
ايضا كالا الثاني ان دفع ما قبل اذا وجد خاتمة يزيد في هذا اليوم مثلا وانصف بها  
الواجب تعالى في اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه به في الامس وهكذا في اي  
يوم فرض الانصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوخه اذا كان الكلام مبينا على  
تسليم كون الحاقبة في الازال كالا كما زعمه الفلاس الاول كما لا ينبغي نعم يجبه مثله على  
الملاوة الآتية ( قوله على انه يمكن ان يقال الى آخرة ) الظاهر ان مراده لوسلم  
ان ايجاد العالم في الازال كالا فخرمان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة  
القائلة بان اغلوا عن صفة الكمال في الازل نقص في اسل الدليل ان ذلك الخلو نقص

لم يستزاه قدم الممكنات  
فالاتصاف به كمال فينصف  
به ثم اعترض عليه بان  
الازل ليس زمانيا محددا  
حتى يكون بعده زمان  
الحادث فينبغي حدوث  
اول معين بل معنى  
الازل كما قرر هو الزمان  
الغير المتناهي في جانب  
المبدأ فكل حد يفرض  
من ذلك الزمان يكون  
مبشدا زمان حدوث  
فكل زمان حدوث يكون  
قبله زمان حدوث آخر  
فاذا وجد خاتمة زيد  
في هذا اليوم مثلا

وانصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الانصاف به في الامس فذا ( مع )

انصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى قبله وهكذا فكل زمان الحادث قبله زمان هو ايضا زمان  
الحادث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحادث يبقى النقص بانتفاء الانصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب  
الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل متع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق  
اضافته في وقت معين فبزم النقص قبله وبعبارة ايضا اذا انتهى كماله وانت خير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا  
فلان بناء كلامه رحمه الله هنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضائية كالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان اغلوا عنها  
في الازل كالا تأييد لذلك على ما اشرفنا اليه في الحاقبة المتعلقة به وامانا يتاقلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه  
في جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والالكان  
كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح في سابق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

مع امكان الاتصاف به في الازل تلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لا تمتنع وجود العالم في الازل لممكن الاتصاف بإيجاده في الازل ويتجه عليه امرانه الاول ملاشرا من قبله الثاني ان هذا المتعالي على تسليم كون الإيجاد كالأحاد لاصل الدليل اذ فعل هذا الخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التي يجوز ان قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قدمت تلك المقدمة بإمكان الاتصاف في الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الإيجاد كالأحاد ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلق عنها في الازل نقضا وليس كذلك لان ذلك الحلول كالتكليف يكون نقضا ولو سلم انه ليس بكمال فليس يقتضيه ايضا لانه انما يكون نقضا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم مجتمع الوجود الازلي فلا يمكن الاتصاف بإيجاده في الازل فلي هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مني على تحرير تلك المقدمة بما اشترنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة محتمة الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ويمتنع الوجود في الازل لكن ذلك الابرار وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفع بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتحاق على ان كل صفة حقيقية ينصف بها الواجب لابدوان يكون صفة كمال وللإشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للإشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم محتما في الازل لا ينافي كون إيجاده تعالى اياه ازلما بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيها لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الإرادة فلا يوجد الا فيها لا يزال كما صرح به وبني عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم فيه نظر اما ولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون إجماع العالم ازلما كيف وتحقق الحاققية في الازل بدون الخلق في في يستلزم تحقق الالة التامة بدون الملوك واحد المتضاهين بدون الآخر في الازل ولا يجوزها عاقل وانما صرح بكون تعلق الإرادة الازلية بوجوده اللازم الى متما لمة وجوده فيها لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لا كان تأثير القدرة تايما لتعلق الإرادة كان تعلق الإرادة كالتم لمة التامة والافتقار الى الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الإرادة في الازل من غير لزوم تسلسل وهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاي حاشية في هذه الى قول طاهر البطلان حينئذ لا يكون الحاققية ازلما لانه عبارة عن اتق القدرة بالتأثير بل سادته متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الإرادة ازلما وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع بما اورده عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هنا بكون الحاققية وعدم الحاققية متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان

(قوله وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية الخ) ١٥٢ قبل في بيان هذا الاستلزام

للمتومات قضا وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما  
يسطاه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فيها كان مثل سلب الجسمية ولو ازمها عنه تعالى

في الظلفية بل منع التخالف فيها فافهم ( قوله وما يقال من ان ازالة الامكان  
الى آخره ) اثبات لكون اخلو عن اليجاد في الازل قضا بان يقال امكن كل  
ماحة ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انصكاكه عنها ازلا وابدأ والا لزم انقلاب  
الممكن الى شيء من الواجب والمتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازل  
وازالة الامكان يستلزم امكن الازلية اي امكن ان يكون العالم ازلأ قديما واذا  
امكن ان يكون العالم ازلأ كان اخلو عن ايجاد العالم في الازل خلوا مع امكن  
الانصافه في الازل فيكون ذلك اخلو قضا وقوله ليس بشيء جواب عنه يمنع  
ذلك الاستلزام مستأدما يجوز ان يكون امكن الممكن بالنسبة الى الوجود  
اللايزال لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون للممكن تمكن الحدوث ومنع القدم  
وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازالة الامكان يستلزم امكن الازلية اولا  
فذهب القوم الى الثاني والشريف المحقق بعدما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح  
المواقف قال ولثاني بحث وهو ان امكن الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو  
في ذاته ما ساء عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه  
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من انصافه  
بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومما ايضا  
وجواز انصافه في كل منها ما هو امكن انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء  
الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم وبما استمت الازلية  
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض  
تعليقاته بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع  
من انصافه بالوجود في شيء منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازالة الامكان  
لا امكن الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المازع فيه فيكون مصدرة  
على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم  
منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا انتهى وتساؤل ان يقول كل من الوجهين  
من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو المتعارف  
فيه بداهة ولا خفاء اذ الاشبهة في ان وجوده في كل حد من حدود الزمان المفروض  
الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فانه اذا لم يكن للوجود الممكن  
حد وامكله الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية مما لا بد لا فقط فقد امكن  
الازلية ولضع ما ذكره تعرض فانية وتحقيق كلامه قدس سره ان للممكن كالا يقتضي  
بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه قاعلا مختارا او موجبا  
بيده الوجود بالا اختيار او بالايجاب بشرط معدة غير متناهية او بلا شرط بل

ان امكنه اذا كان مستمرا  
في الازل لم يكن هو في ذاته  
مانعا عن قبول الوجود  
في شيء من الاجزاء الازلية  
فيكون عدم منعه امرا  
مستمرا في جميع تلك  
الاجزاء الازلية فاذا نظر  
الى ذاته من حيث هو  
لم يمنع من انصافه بالوجود  
المستمر في جميع اجزاء  
الازل بالنظر الى ذاته  
فازالة الامكان مستلزمة  
لامكان الازلية ( قوله  
كاستطاه في بعض تعليقاتنا )  
وهو انه ان اراد بقوله  
لم يمنع من انصافه بالوجود  
في شيء منها ان ذاته لا يمنع  
في شيء من اجزاء الازل  
من الانصاف بالوجود  
في الجملة بان يكون قوله  
في شيء منها متعلقا بعدم المنع  
فيكون معناه انه لا يمنع  
في شيء من اجزاء الازل  
من الوجود بهد فهو عين  
ازلية الامكان ولا يلزم منه  
عدم منعه من الوجود الازلي  
الذي هو امكن الازلية  
وان ارادته ان ذاته لا يمنع  
من الوجود في شيء من اجزاء  
الازل بان يكون قوله في شيء  
منها متعلقا بالوجود فهو  
بينه امكن الازلية والتراجع  
انما وقع فيه وهو مصدرة  
على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا ( الوجود )

فجرى ان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متعلق بامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بشيء)  
 الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالاجباب  
 بلا شرط كان الممكن اذليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة  
 او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود وتأثير  
 فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان قارية الامكان مستلزما لامكان  
 الازلية امكانا ذاتيا وان امتنع بالتأثير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار  
 ولا يلزم التقص بدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق  
 القدرة بالممتنع بالتأثير كعدم الصفات وابتعاد الموجود ليس بنقص بل بقول الخلو  
 عن الوجود في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو  
 القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لاني الاجباب وامتنع استناد القديم الى القادر  
 فع ان وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن الوجود في الازل بطريق الاختيار  
 لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فلي هذا في تقرير البرهان  
 بقول لاشيء من الصفات الكمالية الحقيقية بمحدث والازم حلول الذات عنها  
 في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان ينصف بها الواجب في الازل بان تصدر  
 عن الذات بطريق الاجباب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقل هذا  
 جاز في بعض الاضافات كالاجباد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات  
 لا ما نقول هذه كمالات اختيارية متفرقة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن  
 الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان  
 في الكمالات الاضافية والسلبية انما المتفرقة على تأثير القدرة كمتعلق العلم  
 والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتأثير كما في الازلي وكسلب الجسمية وغيرها  
 من القسائص فلم لكن تحلف الحكم فيها ممنوع فلا اشكال وقرب مما ذكرنا  
 ما ذكره المولى الجلى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كمالين كمالا ذاتيا  
 مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات  
 الدانية وكالا اسمايا موقوفا على المظاهر فن كمال الاسماء انما هو ظهور آثارها  
 انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لو بحث الادلة  
 المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التأثير في صفاته تعالى مطلقا اى سواء  
 كانت حقيقة محضة او ذات اضافة او سلبا او تحصيل الدعوى  
 مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان فرض الشارح من ايراد النقص المذكور  
 والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الحل لان كون إيجاد  
 منافع العباد فضلا ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق العلم والبصر  
 صفة كمال مما لا قبل انتم بخلاف ما ذكرنا فاعلم في هذا المقام فانه من مزالقي  
 الاقدام وقال المصنف ولا يتحد بشيء الى آخره لا ينبغي ان الاول ان لا يفضل

بسلطى الاتحاد على ثلثة اشياء الاول ان يصير الشيء بينه شيئا آخر من غير ان يزول  
عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تسالى اوفى غيره  
لان المتحدين ان شيئا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين هي الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد التصارى وغلاة الشيعة  
بمجموعهما كما فعله في المواقب **(قوله الاول ان يصير الشيء)** اى الموجود **(بينه)**  
اى بينه وتنحصر الخلاس به **(شيئا آخر)** اى موجودا **(من غير ان يزول)**  
عنه شيء من ذاته او صفاته وانما عمنها الشيء من الصفة مع ان الزائل عن الشيء  
متأدر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض  
اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وقاض على الجسم بدله صفة السواد كما  
ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذى هو الصورة النوعية المائية  
وقاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرها كذهب  
اليه الحكماء المشائية او عرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه  
الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثانى  
فان كون التراب طينا بالضم الماء اليه وصرح التبريد المحقق في شرح المواقب  
بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازى والمعنى الحقيقى المتبادر هو هذا المعنى  
الاول وهو ينصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزبد وعمره  
فيتحدان بان يصير زبد عمره وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبمده  
شيء واحد كان حاصله قبله وانتهما ان يكون هالك شيء واحد كزبد فيصير هو  
بينه شيئا آخر غيره كعمره فيثبت يكون قبل الاتحاد امر واحد وبمده امر آخر  
لم يكن حاصله قبله بل بمده انتهى وما قبل هنا وجه ثالث احذر بالاتحاد وهو ان  
يكون هناك شيان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر  
ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام التبريد في المنصور لان  
الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد اولا يكون والثانى  
هو الوجه الثانى وعلى الاول فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه  
الاول اولا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه بقى هاتين  
هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل  
من الشئين لا الى الشيء الاول فقط فتأمل **(قوله)** وهذا محال مطلقا سواء كان  
في الواجب الى آخر **(اى)** سواء في اتحاد الواجب بشيئه اوفى اتحاد الممكن بشيئه  
ولك ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده  
اوفى اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد  
والمادى ومن المرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال  
**(قوله لان المتحدين ان شيئا)** بعد الاتحاد في الوجود **(فهما اثنان)** اى

**(قوله لان المتحدين ان شيئا)**  
فهما اثنان فلا اتحاد

وان قبا فهما معدومان فلا اتحاد وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل قاء واحد  
 معروض الاتينية لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين ( وان قبا ) عند  
 الاتحاد ( فهما ) بعد الاتحاد ( معدومان فلا اتحاد ) بين الموجودين ايضا كما هو  
 المدعى وان جاز اتحادهما في الدم وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد بين  
 الموجودين ايضا بل هو قاء واحد وقاء آخر وهوليس من اتحاد الموجودين  
 في شيء وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشيء الواحد  
 موجودا ومعدوما معا ثم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد يزوال  
 وصف الوجود او الدم وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان  
 المراد من الموجودين الثبر المتحدتين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج اوفى  
 الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا في الخارج والآخر موجودا في الذهن ولذا  
 قال المصنف في المواقب وشرحه ( هذا الحكم ) اي عدم اتحاد الاثنين ( بديهي فان  
 الاختلاف ) والتباير ( بين الماهيتين او الهويتين ) وكذا بين المساهبة والهوية  
 ( اختلاف بالذات فلا يقل زواله ) يسي ان التباير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما  
 فلا يمكن زاوله فهما كسائر لوازم المساهبات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه  
 ( ربما يزداد توضيحه فيقال ان عدم الهويتين ) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا  
 اتحاد بينهما بل هما قدعدما ( وحدث امر ثالث وان عدم احدهما ) فقط ( فلا اتحاد  
 ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهية وان وجدا ) اي قبا موجودين بعد  
 الاتحاد ( فهما اثنان كما كانا قبله والفرض هو التنبية على الضرورة بتجريد الطرفين  
 ولصور المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فنع امتناع  
 الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدوا ) انتهى كلامه  
 واورد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد مجتمع لوجهين  
 الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فلا اختلاف  
 بينهما ذاتي لا يقل زواله اي لكل شيء خصوصية ما هو بها هو في ذات تلك  
 الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا نفس المتنازع فيه  
 وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف  
 ذاتيا متمتع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كان باقين فهما  
 اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا قاء لاحدهما وقاء آخر وان لم يبق  
 شيء منهما كان قاء لهما وحدوث ثالث وايضا كان فلا اتحاد واعترض عليه باننا لانسلم  
 انهما لو قبا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدوا فعدل الى تقرير آخر وهو  
 انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فلما ان يكون احدهما فقط  
 موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا الخ فاعترض عليه باننا لانسلم انهما لو كانا  
 موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجب

وان قبا فهما معدومان الخ  
 حاصله ان الاتحاد بين الشئين بان يصير زيد عمروا  
 مثلا مع بقائهما معا محال  
 لانهما ان قبا موجودين  
 كما كانا قبل الاتحاد فظن  
 انهما حينئذ موجودان  
 اثنان لا اتحاد لاحدهما  
 مع الآخر وان قبا معا  
 فهما معدومان لا متحدان  
 وان قبا احدهما وبقي  
 الآخر فهو قاء لواحد  
 منهما وقاء للآخر فلا اتحاد  
 بينهما ايضا فان قلت يجوز  
 ان يبقى ذاتهما بصفة واحدة  
 بسدما كانا اثنين فنقول  
 فالباقى حينئذ حقيقة  
 هو الامر الموضوع للوحدة  
 والكثرة معا لان شيئا من  
 الوجودين اذا لم يعدم كانت  
 الكثرة متعققة فيلزم  
 اجتماع المتقابلين وانه محال  
 قال الشارح في حاشية  
 التجريد ان المدعى امتناع  
 اتحاد الاثنين بان يصير ( ا )  
 مثلا ( ب ) مع قاء ( ا ) و ( ب )  
 معا كما يصير الجسم اسودا بيضا  
 مع قاء ذاتيهما لا زوال  
 صورة الاثنين عن شيء  
 وحدث صورة الوحدة  
 فيه واذ فرض بقائهما  
 بصفة الوحدة بعد ما كانا  
 اثنين كان الباقي هو الامر  
 الموضوع للوحدة والكثرة  
 معا لا كل واحد من  
 واحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بدوية يكتفى فيها بحريتها اي بتلخيص اطرافها

عن هذا الاعتراض بأنهما لو كانا موجودين قاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا  
واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون قاه لاحدهما  
وبقاء الآخر لا غيرهما فيكون قاه لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بأنهما موجودان  
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يكن التفتي  
عن هذا المنع الا بان الحكم بانتاع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في مرض  
الاستدلال قهيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع  
ومان امتناع اتحاد الوجودين ليس بلوضع من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحى  
نقول يمكن التفتي عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين  
عن الاخرى اما بذاتها كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية  
مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئها كما في امتياز هويتين من نوعين  
مركبين كترديد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادان عند  
البعض سواء كانا جوهرين او عرضيين او كالتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد  
عند من خصص التضاد بالاعراض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا  
في هذين القسمين لامتناع بقائه الشيء بدون ذاته اوجزؤه بديهية واما بامر خارج  
كما في امتياز هويتين من نوع واحد كترديد وحررو وذلك الامر الخارج هو الامر  
المسمى بالتشخص الذي هو الموارض المشخصة في الظاهر والوجود الخالص المستبعد  
لتلك الموارض في التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت الموارض التابعة للوجودات  
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات  
متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مبادئها قطعا فلوفرضا امكان انفكاك تلك  
الموارض والآثار التابعة للوجود الخالص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استبعاد  
الوجود الخالص لما يترتب عليه مادي لاعقل عند الاشارة فلا شك في امتناع انفكاك  
التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي المساهية المأخوذة مع التشخص فحي زال  
التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب  
عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او مادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان  
الاتحاد الذي نحى بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات  
والقائيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة  
فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا  
عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد  
بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم  
الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض  
بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها  
الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه تفرق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او إعادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذلك بل اواخر الحاشية المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحرة والصفرة فعل الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد التكوينين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما تلك الهوية الحاشية مثل احدي الاولين لاعين احدهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مفسرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص والآثار بدهية عند العقول المستقيمة وان نازع فيه انظم المبادئ وليس الفرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاءهما في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل الممدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله بنى ان الثابتين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انشكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا عند الاشاعرة لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا اعني الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه انظم المبادئ كالفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبشاش الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء بخلاف ذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعدم مجزئ عن دفع المنع الاخير المستند بمجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى التشخيص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخيص الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خير بان التشخص امامين الوجود الخاص او متلازمهما فن جواز اتحاد الوجودين الخاصين بمجواز اتحاد التشخصين قسما ولذا اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول يميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لانتية التشخص لانه اذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كان امتياز كل من الوجودين بآثر خاص كان لازما لعددتهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاءهما بصفة الوحدة وتلخيص ايراد عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بان يكون التشخص المميز مما يمرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يجعل مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال



وقد آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره.

الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع جها الاتينية لزم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاتينية فأما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المقروض او بارتفاع وصف الاتينية وطريان الوحدة على قابليها وذلك مالا ننكره بل ثبت في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذي نحمله انتهى وانت خير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاتينية لا يحدان وهذا حكم بدعي لا يفي ان يورد وبين بالدليل لواتينية في علم الكلام كاقبل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لما منع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاتينية بل التسامع في المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته اوصافه او ينضم اليه شيء ولا بأن يزول عنه شيء من ذلك ولا بأن ينضم اليه شيء اما الاول فلا متاع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون الاسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بخبريده عن الشخصيات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( قوله والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة هنا امم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراه صور الاجزاء كما في كون التراب بانضمام باقي احواله اشارة شجر الوعد فاما معنا ومن الاشارة التي لم يفس على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل يكون التراب طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الواحدة الحقيقة على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل التريلق والسكنجيين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويتمتع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاصلية كما اذا جمع المآآن في اناه واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى ( قوله بطريق الاستحالة ) هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالتها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريفة في شرح المواقب الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هوا بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلهما وما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يتخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر وبالعكس والاول محال لاستغناء الواجب عن المحل واستناع حلول المستغنى في الآخر والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحل

النوعية الهوائية والكون والفساد دفيان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة تدريجية ولذا عم الانتقال من الدفى والتدرجى ولما كان تبدل الصورة النوعية لشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهره او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اوصى بذلك الى استحالة في الواجب تعالى ( قوله والكل في حقه تعالى محال ) الطاهر انه حل الاتحاد المنى في كلام المصنف على مايم المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما همه منها مع ان المصنف والتفتازانى حلا في المواقب والمقاصد على المنى الاول الحقيقى لانه لو لم يحل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المنى رد جميع طوائف النصارى وان حل قوله لا بعد بغيره على منى انه تعالى لا يحد ذاتا اوصفه بغيره على نحو ماقدمناه في نقي الحلول لان قول بعضهم ان اقدم العلم اتحد بمجد المسيح بطريق الانقلاب لحا ودما ظاهرا في الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالثسوت كالتفس مع البدن ظاهرا في الاتحاد بطريق الانضمام فيه نمرض لهما كما ان العلامة التفتازانى عرض المصنف في نقي الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصلاحي وحمه العلامة من الحلول في المكان ليتم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حل النبر في كلام المصنف على النبر المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا لقدمى بالنسبة الى نقي المنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يبين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشيء من صفاته وان حل على المنى الثانى ليشمل صفاته تعالى فنقي المنى الثانى غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى باضماء صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجود في الخارج على مذهب المتكلمين ولا يخفى الابان يحمل البر على المصطلح ويحال نقي اتحاده تعالى بصفاته بالمنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحيث يظهر اختلال كلامه فيها يد كما سترقه ( قوله اما الاول فلما مر ) وايضا يلزم ان يكون الواجب متمكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ماى شرح المقاصد ( قوله اما الثانى فلان احدهما الى آخره ) حاصله لو كان تعالى باضماء شيء آخر اليه متحدا بالجميع الحاصل فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشيء المتضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الثابت او لا يكون فعلى الثانى لا يكون

( قوله وهذا ضرورى )  
فانعلم ضرورة انه لا يحصل  
من الانسان والحجر  
الموضوع لجنب حقيقة واحدة  
متحصلة

( قوله ودعوى الاحتياج او الافعال بين الاجزاء المادية الخ ) ﴿ ١٦٠ ﴾ دفع لما يقال ان كون الواجب

لان الاحتياج ينشأ الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة فانه ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كافي العناصر المترتبة التي يحملها صور المواليد ودعوى الاحتياج او الافعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلطنا ان الواجب هو المحل

بمجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بمجبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالا وهو محال مناف للوجوب الذاتي او محلا مستقيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في ذاته يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واما كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالسكر الواحد ولقائل ان يقول ان اراد بالحلول ما بهم الاصطلاحي والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا يتلقى الوجوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحي كما هو صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقة فلا يتم التقريب لان المدعى انى مطلق الاتحاد للمنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقة كالشجر واعتبارية كالطين واليوت وان خص المنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد المالكية من الصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالتحريك بالماء كاسبق ( قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة ) اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير البان له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرها او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرها يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعي البطالان وهذا هو الاحتلال الذى ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب ( قوله واورد عليه بانه الى آخره ) اراد على الشق الاول بانه لا نسلم انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر المترتبة مع عدم حلول شيء منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او المعدني وهي المواليد الثلاثة ( قوله ودعوى الاحتياج او الافعال الخ ) جواب عن الجواب عن الاراد المذكور بابطال السند بأن يقال لو حل فيها صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء المنضم واضمالة منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر

مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزآن مادبان في الصورة المفروضة الى الآخر واضفاله عنه كافي العناصر المترتبة التي يتفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية الملازمة لذلك المزاج والافعال عنه فاندفع اليراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وبقي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في التحول الثاني من الاتحاد قائما انضم الى الواجب فرضا شئ هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لمقابل ان منع الاحتياج والافعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم افعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للافعال والكتب مشحونة به لم ينقل عن احد منع ولا خلاف فيه وان منع الافعال بين الاجزاء المادية

لكن لانهم انه لا يحصل من الموضوع والمرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نقوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان اتواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسائية والامراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي مرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والمرضى في حقه تعالى محل للمار

ويشغل كل منها عن الآخر الا ترى ان صور المواليد انما فاضت على الناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يضل كل منها في الآخر باعتبار صورته ويشغل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الآخر في كيفية ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في انفصال الاجزاء للمادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذا احتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر او مادى والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات ثم يرد على النقي الاول ان تركيب النفس المجردة مع البدن اعتماد بالانضمام وليس بينهما حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشيء في المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحسالة في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض التصاري الاربعة بتركيب الواجب تعالى مع الجسد كتركيب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باخلاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كالاته الى الفعل وهو يتنافى وجوب الوجود واما المجرد الذى جميع كالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد (قوله لكن لانهم انه لا يحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة وهنا وان التزمها المستدل (قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلاث والامراض القائمة بها اى الخنصة بنوع ذلك الجسم فان النوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا مشتركة بين الانواع واما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجوهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس شيء من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (قوله اما الثالث فلان التغير الجوهرى يزوال جزء من ذاته) اذلا جزءه تعالى والمرضى يزوال صفة وحصول صفة اخرى

من عدم التبديل في صفاته الحقيقية ( وليس بجوهر ) اذ الجوهر هو الممكن المستثنى  
عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزّه عن المكان والتحيز ( ولا عرض ) لان  
العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستثنى عن غيره ( ولا جسم )  
لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ( ولا في حيز ولا في جهة )  
لانها من خواص الاجسام والجسمانيات ( ولا يشار اليه بهنا او هناك ولا يصح  
عليه الحركة والانتقال ) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقية ثم  
انفردوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بض هو نور يتلأأ كالسيكة  
البيضاء طوله سبعة اشبار بشر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان ففهم  
من قال انه شلب امرد جمد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشعث الرأس ومنهم  
من قال هو في جهة الفوق ومحاس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة  
والانتقال وتبدل الجهات ويأت العرش تحته اطيط الرجل الجديد تحت الراكب  
الثقل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش  
غير محاس له وبعدة عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستكشف هذا  
القاتل عن جعل غير المتأخر محصورا بين حاصرين ومنهم من كثر بالبلهكة فقال

من الصفات الذاتية محال لما سر من عدم تبدل الصفات الحقيقية ولا جل ان تقي الاتحاد  
بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول  
والاتحاد فاندفع عنه ما سلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتسميم الشارح الاتحاد من المعنى  
الحقيقي ( قوله اذ الجوهر هو الممكن المستثنى عن المحل او هو المتحيز الى آخره )  
كلمة اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني  
الا ان اعادة العرف بأياه فالوجه انها للشك في ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا  
فلا يكون جوهرها والا لكان الواجب تمكينا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى  
جوهرها بالمعنى الاخر المتبرع عند الحكماء كالوجود المستثنى عن المحل او القابل للصفة  
فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في الشرع  
وهو موهوم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فهما ( قوله لان العرض محتاج الى  
المحل المقوم الى آخره ) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين  
القائمين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا  
على المحل المعين فان التزاع بين الفريقين في الثاني لا في الاول لان احتياج العرض  
في وجوده الى محل مطلق فأنزل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث  
فالتناسب هنا ان يتعرض بالحادث ايضا وان حل على ان مراده انه تعالى ليس  
بمرض بالمعنى المتبرع عند الحكماء ايضا فبه انه ينبغي مثله في الجوهر اللهم الا ان يقال انه  
حل المرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة ( قوله شاب اجرد )  
اي لالحية ولا شارب له جمدة قطط الجمودة كون الشعر كالحلقة والقطط شدة الجمودة

( قوله اذ الجوهر هو  
الممكن المستثنى عن المحل  
او هو المتحيز بالذات ) يشير  
الى ان المراد بالجواهر ههنا  
احد هذين المعنيين على  
ما ذهب اليه المتكلمون  
فكونه تعالى جوهرها بمعنى  
الشيء عن المحل لا يقدح  
في هذا قال المصنف رحمه الله  
في المواقيد ونسب بالمتحيز  
بالذات المشار اليه اشارة  
حسية بانه هنا او هناك  
( قوله امرد جمد قطط  
الح ) في القاموس رجل  
امرء لا شعر عليه والجمد  
من الشعر خلافا للسط  
اي المسترسل وجمد قطط اي  
شديد الجمودة والشعث  
محركة بيضاء شعر الرأس  
يخالط بسواده قوله اطيط  
الرجل صوته من الثقل

(قوله لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم) قاضى داع اذا في اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع اياهه النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع قال ﴿ ١٦٣ ﴾ بعض انقضاء هؤلاء اسوء حالا من المصرحين (قوله بخلاف

المصرحين الخ) خلاف ما ثبت عن الفقهاء المجتهدين واتفاق الدين لانهم مأولون لا مكذبون (قوله ميل عظيم الى اثبات الجهة) قد علم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله سوى طائفة كبيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتابعيه وقليل منهم

(قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة) اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن قلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فأتوب عليه وغيرها (قوله ولا ينبغي ان ليس في هذا القدر غائلة اصلا) وذلك لان مراد ذلك

هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الأجسام الى احبارها وهكذا ينشئ جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولا ينتمي الى العباسي احد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح فيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو ممدوم وبين ان يقال طلبت في جميع الامكنة فلم أجده ونسب التافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يتهدده من تنوع تصانيفه ومحمل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشارع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا ينبغي ان ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفس الكعبة قبل الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا لاهل ولا الكذب) والاصل جعله تعالى شابا امرء في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهي لم يرتضها البعض الاخر بل جعله تعالى في صورة تناسب الزوال والوقار وهي اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشعث الرأس والحية والشمت بالفتحين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشعث وقوم شيطان مثل اسود وسودان كذا في الصحاح فما قيل اشعث بضم الهمزة والميم غلط والطيب المرش صوته والرحل ما يعمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكنة منحوتة من بلا كيف كالبسلة والحلدة

(قوله وهؤلاء لا يكفرون) ولنا قال صاحب الامالي ورب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن واتصال فانهم (قوله ورأيت في بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرى القائم بذاته بل اتفاد الى وجهه حيث حكم به كل موجود وهو في مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون تجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اي متأخرى المجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز واتما قبل الدعاء هي قبلة الصلاة فهو حمل قوله تعالى الرحمن

البض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به ان له شرفه لكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تعالى وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لالكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها لكونها قبلة الصلوة لالكونها بيتا له حقيقة تعالى عن ذلك

لأنهما نقص والقص عليه تعالى عمل وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وأنه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج إلى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل إن من جوز الخلف في الوعيد بناء على أنه مكروه من الله تعالى يلزمه تحييز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعمائه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي والخلف في المستقبل وتصادم ظاهر لأن الكذب هو الخبر المتبرر المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى ألم تر إلى الذين ناققوا يقولون لآخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لنن أخرجهم لنخرجن منكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قولكم لننصرنكم والله يشهد أنهم لكاذبون • والوجه في دفعه أن آيات الوعيد مشروطة

على العرش استوى عن حقيقته ولم يحمله من المشابهات ولا كناية عن الاستبداء والتأني على العرش وما في جوفه ( قوله وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان الخ ) أي بعد ذكر مقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لا حاجة إلى سلب الجهل بعدهما لأن الجهل ببعض المعلومات أوكها أمان عدم العلم في الأصل وقد بطل ذلك بآيات شمول العلم وأما النسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه أن المصنف لم يقم عليهما برهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه أنه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الأول لجواز أن يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة أخرى أبدا فاحتمال النسيان باق بعدهما ( قوله وأما الكذب فقد قيل أن من جوز الخلف في الوعيد إلى آخره ) ولمسه ذهب إلى أن القص ليس لازما لماهية الكذب فإنه قد يكون مباحا بل واجبا فبما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وإنما يكون نقصا فيما إذا تضمن مضرة للغير لأفيا تضمن منفعة كافي خلف الوعيد كان من أوعده لزيد بأنه يغتله غدا ظلمنا فلا شك في أن القص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسبجي تحقيق الكلام ( قوله ومن ثم كذب الله المنافقين ) أي في قولهم ﴿ لن أخرجهم لنخرجن منكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قولكم لننصرنكم ﴾ إذ الظاهر من قوله تعالى ﴿ والله يشهد أنهم لكاذبون ﴾ في قولهم هذا مع أن الخروج وعدم الإطاعة والتصرة استقبالية بالنسبة إلى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وإن الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال لمقال تعالى كذلك وأعلم أن المراد من الصدق والكذب ههنا ماهو صفة المتكلم أعني الأخبار والأعلام عن الشيء على ماهو به في الواقع أو على ماهو به لصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع أو عدم مطابقة له والصدقان متلازمان كالكاذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص أو بالإنشاء ( قوله والوجه في دفعه ) أي الوجه الصحيح في دفع لزوم القص أن آيات الوعيد مشروطة بشروط أي مخصوص بقود

( قوله وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وأنه لا يجوز الخ ) يعني أن كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجنة لا يتأتى إلا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم مع أن تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقية الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ﴿وَلَمْ يَصِرُوا عَلَى مَافَعَلُوا﴾ الآية وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ ويضرب ملدون ذلك لمن يشاء ﴿وقوله عليه السلام﴾ في التائب من الذنب كمن لا ذنب له ﴿فيكون مثل قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب او ان لم يتألفه تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور وهذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولادليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار ولا يخفى على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم الجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد بما يتناولها اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسباً وهو لا يجري في الخبر لزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام ببيان لا نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فمضى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجري على عموم في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضه كافي في اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره) لا يخفى ان حل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقاعدة الخبر ولازمها جميعا كافي مقاومة الاسد ووضع الاتي وهما ليس كذلك لتبوت قاعدة الخبر ولذا صدوره بالامكان لا يقل لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا يتمتع المجاز فيها امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام السند هنا بمعنى الجواز العقل لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يعممون المعاني الحقيقية والمجازية (قوله لاحقية الاخبار) لا يقال لئلا نقولنا الصي يتقدم الاسد خارج لتطابق النسبة الكلامية اولاً لمطابقة فيكون خبراً حقيقياً لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جميعاً وما له الى ان يكون نسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعاً لمعاد من حيث كونه مطابقاً لواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقاً في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج يقصد مطابقته اولاً لمطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة لواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية لواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقاومة لا حكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا

(قوله فيمكن في قوة الشرطية) فكأنه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم ينف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقباً عليه فسدده عقابه لصدده تحقيق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذباً



( قوله لانشاء التحزن ) خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بما وضعت ( قوله وهو تعالى مرئي للمؤمنين ) مذهب اهل الحق في هذا الباب ان رؤيت تعالى جازئة في العقل اى يمكنه بالامكان العقل بمضى سلب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كاف في حل الآيات على نواحيها ولا حاجة ﴿ ١٦٦ ﴾ الى الامكان الدائى ومن يدعى غير ذلك

فعلية البيان الوافى في المقصود وانما واجبة بالنقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اليه وانه حق ثابت بالحق الذى عنه من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك في قوله تعالى لا تدركه الابصار وما سوى ذلك من التأويلات التى ذكرت من الجائين لهو الحديث فضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ما هو طريقة السلف الصالحين والائمة الحنفية والمجتهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لعدم تعلق الحكم بالجزء

( قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ ) فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ ثلاثى هذا ما سأتى من الجواب عن احتجاج متكربين بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ان الادراك هو الرؤية مع

علماء العربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لانشاء التعجب وى قوله تعالى رب انى وضعتها انى لانشاء التحزن ( وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة ) بين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يعمل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمخاطبة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك التراكيب ولا يلزم

ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقل بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الفاضل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قالوا لو قل كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا وايضا كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازانى المعجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة ﴿ قال المصنف وهو مرئي للمؤمنين يوم القيمة ﴾ لا يخفى ان الظاهر انه مطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول وبراء المؤمنون يوم القيمة الا ان المدلول الى الجملة الاسمية لتوكيد والتبني على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المتكربين لان القول بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومقابلة غرض بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحدو حذوهم انكروا انكشافها مع انها مستبعدة عند العقول ولما عطفه على قوله وهو مقرر عن سيات اسقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس بمتبعض ولا متجز مطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ما شاء الله كان الى آخره بل محال قيل قوله وفيه ملائكة ذواجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤولا بانه تعالى ليس غير مرئي ولا مطول ( قوله وتحقيقه ) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لكل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرضونه كما سبق وانكشاف بليغ اى بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بمضاء

الاحاطة بمجواب المرئ وحقيقته البيل والوصول ( قوله وحروج الشعاع او الانشاء الاول ) ( بان ) مذهب الرياضيين القائلين بان جسم نورانى ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينسب طرفه الى البصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئ ينطبع في الجليدية ثم في جميع النورين ثم في الحس المشترك

من كون تلك الشروط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشروط كما قال ( من غير موازنة ومقابلة وجهة ) بل عند الاشعري واتباعه تلك الشروط اسباب مادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كما عني الصين يرى بقاء اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطوفان والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والمقلد واما النقل فكقولهم تعالى

ابلاغ من البصر الآخر بحسب قوة البصر وضعه وبحسب قرب البصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمعاداة اى المقابلة والقرب المتدل لان البعد وكال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمع في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئي كاذب اليه طوائف الرياضيين او الاطباغ اى انطباع صورة المرئي وشبهه في الرطوبة الجليدية ثم في جمع النور ثم في الحس المشترك كالتقائش شبح الشيء المقابل في المرآة كاذب اليه الطيبون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشروط ولا يجزى ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء الشروط انذوفرضا انها شروط عقلية في هذه النشأة فلا سلم انها شروط له في النشأة الآخرة ايضا لان رؤيتين مختلفتان بلناحية اولها هي لاهلالية فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشروط والكيفيات المتبعة في رؤية الاجسام والاهراض لاي معنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحسابات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات مع على هذا يجزى ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس نحو من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا لعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بحققة تعالى وهو قادر على كل ممكن ( قوله بل عند الاشعري ) كان ماسبق مبينا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعنى الصين وهي بلدة في أقصى بلاد المشرق بقعة اندلس وهي بلدة في أقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة قبل هذا يكون فتح البصر على القوة الباصرة من الاسباب المادية ايضا ( قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره ) اى على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد

( قوله اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشروط ) ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصيرا للبعد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد لله تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم وواضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية ومسورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية ومسورة

حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلاله امر ان الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤيه يدل على امكانها لان السائل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال

ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سميات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سببا فيها ورد به الشرع الامكان مالم يردعه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع قبله البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظره والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمي لان احدي مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤيه وان الرؤيه علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزع امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه في شرح العقائد النسفيه من تحدير قوله ورؤيه الله تعالى جائزه في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يتم برهانه على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فبني على كون المقام مقام النظر والاستدلال وانشاء الى ان مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء التصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اوردته اغلبية من انه امكان ذهني لانزع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظره والاحتجاج ولذا احتج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك ( قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤيه يدل على امكانها الى آخره ) اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه • الاول اما لا سلم انه طلب الرؤيه بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤيه والطلاق الملزوم على اللازم مجاز شائع وهو للملاف والجيبان واكثر البصريين • الثاني لكسبي والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤيه فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كايهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ لسؤال موسى عليه السلام لان بني العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا يفي رؤيه الآيه كيف وقد اراه انذاك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤيه المفرونة بالنظر الموصول بالى فس في الرؤيه كذا في الارشاد لامام الحرمين • الثالث للجاحظ واتباعه وهو ان لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فاما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤيه وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ﴿ اربنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة ﴾ واذن السؤال الى نفسه ليجنب فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الفرض من السؤال

ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ اما يدل على نفي الوقوع لاعلى نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين سألوا ﴿ لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بمجلا له تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يخرج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية بمنتهى وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى في النمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم باسمه ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه ﴿ وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسموا كلام الله تعالى بأذنانهم ويكون هناك قرآن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة فدفوع بانه لو كشفهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والهي لن يؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفيهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاقد دليل العقل والنقل كافي سؤال ابراهيم عليه السلام ان يري كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشأن العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا غلوط بما يدل على الامتناع وهذا اولي مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لاشبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل القلبي المؤيد بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهوم بجهله بما يبرره آحاد المعتزلة الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تنوصف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كالم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشتماء والطريقة الموجهة التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عنها عنهم بعد البينة عند اهل الحق ( قوله ولا مجال للقول بجهل موسى الى آخره ) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان

على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الفرض من النبوة هداية الخلق الى المقاصد الحقة  
والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم \* والثاني  
انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن

ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز من جهة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم  
الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة وهو ظاهر ( قوله والثاني انه علق  
الرؤية على استقرار الجبل الى آخره ) تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار  
الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو  
معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة  
عليه ايضا من وجوه \* الاول انا لانم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك  
لو علق على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر  
الذي هو حال الاندكالك والحركة بدلالة الفاء التقييدية في قوله تعالى ﴿ فان استقر ﴾  
الآية ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة  
وهو زمان التجلي ممكن بل يرضع بدلها كابدل عليه اسناد جعل في قوله تعالى ﴿ فلما  
تحجى ربه للجبل جعله دكا ﴾ لان ذلك الجبل بالاختيار وفاقا ولو كان مستندا الى التجلي  
لانه اسناد الى السبب اذ لا خالق لحركة الجبل سواء تعالى وهذا كإبطال الكتابة غير  
ضرورية للكتاب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها ومقابل يجوز ان يكون  
معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف المحقق في شرح المواقب بانه  
مستلزم للاضطرار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها معلقة  
على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه  
شارح المقاصد بانه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التلويح مستلزم  
للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب  
النظر بدليل ان الوقاء فلا يرد السكون السابق واللاحق \* اقول ولو سلم فكلما  
سوف بمحمل وقوع الرؤية في الآخرة \* الثاني ان ليس المقصدها الى بيان امكان الرؤية  
او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا  
لزوم الامكان سواء قصد او لم يقصد \* الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط  
وهو الرؤية في المستقبل فثبت ابدأ لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية  
القساوة هذا بقى كلامه وان المولى الحياي اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال  
ان لعدم المعلول اعدم الملة والملة قد يمتنع عدمها بالذات كالوقيل لو اتفق الصفات  
اللازمة لذات الواجب تعالى لاتفق الواجب فلا نسلم ان كل معاني بالممكن فهو ممكن وقوله  
الممكن لا يستلزم المحال فرادهم انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه  
من حيث كونه محتما بالغير الا يرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات  
لا يمكن ذلك لعدم قائم اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

يمكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق فيه والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاصواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما بل

واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك لعدم وبالحكمة المستلزم لعدم الواجب المتبع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك لعدم لا من حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا للمتع ولو بالتغير فلا اشكال واجيب عنه بخرير الكبرى من غير التعارض بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لامتناع فيه لاذات ولا بالتغير ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار يتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه الصرف لان لتعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجب في الفاعل الختار فعل هذا يظهر صدق قوله والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قائم زيد فاجتناع التقيضين واقع كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشروط قيد من قبوده كاذب اليه الشافعية لا بن الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا كاذب اليه الحنفية والمطعيةون ( قوله والجواهر كالطول والعرض الى آخره ) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين بانصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض عند متصل الاجزاء كالسطح والجسم التليبي ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الحط والسطح والجسم التليبي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرتبا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتخصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والريش ( قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يختص الى علة موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية او لا والذات والمرئى ثانيا وبالعرض قانا اذ اذارتنا فرسا متلافلس كونه مرتبا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسما تاميا بل لاجل كونه هوية موجودة قلنا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبمد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تتأثر صحة رؤية العرض اذ لا يد احديهما مسدا لآخرى فلم لا يجوز ان يمل كل منهما سلة على الانفراد ولو سلم تماثلها فالواحد النوعي قد يمل بلتين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية

من شيء مشترك بينهما يكون هو التعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع باننا قدرنا شيئا من بعيد وندرك ان له هوية مامن غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا كالغضو او الطلعة وان استقمينا في التأمل فسلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخليل اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح المواظف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصيته الموجودة لا نقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التمييز بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة الخاصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج كوجود حيز ما لجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف في الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم السابعة امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التمييز فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف في ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشئ البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعا فليس يجب ان يكون كل اجال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازي في نهاية المقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المتخالفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة الخاصة مرئية انتهى فليتأمل **(قوله)** وذلك الامر اما الوجود الخ في فطر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التبعين المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولوسلم فيجوز هذا الدليل في صحة ما دوسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما القبض بصحة الملموسية فتوى والانصاف ان شئت هذا الدليل جلي انتهى واما الايراد على الحصر يجوز ان يكون تلك العلة اوجوب التأثير او الامور العامة كالماهية والملموسية قد قوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والتساؤل باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل المستلزمات لا يقل جريانه في الملموسية ممنوع اذ لا ندرك بالملامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والالامسة والخشونة لا نقول ندرك بها الطول والعرض وهما جوهران يتوافق المتكلمين تجريانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض صريحتين قائمتين

اول حدوث او الامكان والاخير ان عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق  
الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول  
باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عنه وانه  
لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان

بالجسم ( قوله والاخير ان عدميان ) اي معدومان في الخارج لكونهما من  
الاصناف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا  
يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لا متاع  
رؤية المدوم ضرورة واتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان  
الشامل لحال الوجود وعدمه لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودي غير  
متحقق حال عدمه للتناقض بينهما ( قوله وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ  
الى آخره ) لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد  
المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يكن  
وضع لفظ الوجود بازائها بل وضع متعدد غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك  
اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب الشيخ ان واضع اللفظ هو الله تعالى  
فيجوز ان يضمه تعالى بازائها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية  
كما قال الشارح في علمه الاجمالي ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع  
له الخلق كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع  
ملحوظة بذواتها لا بواسطة اسمائها كافي وضع الحروف او بقتل مراد الشيخ  
ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى  
التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من  
حيث كونها موحودة لا من حيث التبعين بكونها حادثة او ممكنة اوجوها او عرضا  
وهي مشتركة بين الواجب والممكن ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم  
اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما  
اورده اذنته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول  
بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما  
يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة  
نوعية يتخصص بمرض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره )  
وتبه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه  
محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه  
ضروري انتهى اقول حاصل القول بلنا فاة منع اشتراك الوجود مستقدا بمذهب  
الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء له  
هوية كما وكيف ينبغي وهو ضروري وانما ينفى ملازمه المتكلمون من ان الوجود

(قوله والاخير ان عدميان)

اما الحدوث فلانه عبارة  
عن المسبوبة بعدم وهو  
امر اعتباري غير صالح  
لتمتلكية الرؤية والا لكان  
حدوث الاجسام من  
المحسوسات فكان غير محتاج  
الى دليل واما الامكان  
فلانه عبارة عن سبب  
ضرورة الوجود وعدمه  
وظاهر ان السلب غير صالح  
لتمتلكية الرؤية (قوله ينافي  
مذهب الشيخ) مع ان هذه  
الطريقة المبينة على اشتراك  
الوجود طريقته



مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى المسماة  
فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق

عرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هويتان احديهما  
وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الوجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده  
من قوله وجود كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج  
هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر البنية واردة هذا  
المعنى بطريق التجوز بملافة الخصوص والعموم لان البنية اخص مطلقا من عدم  
الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تمسده الهوية الخارجية لكون  
احديهما اعتبارية قاذفة كلا وجهي الابرار الذي اورده المحقق الشريف في  
شرح المواقف نعم نجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور  
امر اعتباري ومقول ثان لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحديث والامكان  
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرتباً كون مبدأ اتزاعه مرتباً دون  
مبدأ اتزاع الحدوث والامكان لاناري الهويات من حيث كونها موجودة لامن  
حيث كونها حادثة او ممكنة والاما احتجنا بمدرؤية العالم الى دليل حدوثه او امكانه  
كالم محتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلاً من حيث الوجود يكفيه  
ملاحظته مع آثاره المريئة ولا يتوقف على ملاحظة الدم بخلاف ادراكه من حيث  
الحدوث والامكان ولك ان تقول كل من التقديم والحادث من اقسام الوجود  
الخارجي لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالحدوث القسائي كما انه حادث عند  
وجوده كذلك هو حادث عند عدمه التلاحق لكونه موجوداً في الجملة ولذا كان  
الحركة الواحدة حادثة عند انتهائهما مع ان جميع اجزائهما منقضية في ذلك وكذا  
الضربات العشرة حادثة عند تمام الماشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقـ سبق  
من الشارح ان الوجود التساقفي نوع من وجود المجموع فحينئذ نقول لما كان الحدوث  
والامكان مشتركين بين حائلي الوجود والعدم لم يكن مبدأ اتزاعهما علة خاصة  
بحال الوجود بخلاف مبدأ اتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا  
اناري الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاناري الهوية من بعد ولا نشك  
في وجودها ومحتاج في كونها جوهر او عرضاً الى دليل فظهر ان المرفق هو الهوية  
المشتركة بينهما وهو لا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرتبة في بعض الاحيان ايضاً  
ليكون مكابرة كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المريئة ليست  
محصنة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضاً لاناريها  
من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لامن حيث كونها حادثة او ممكنة فلا  
يرد عليه ذلك مع يرد عليه ان كون المرفق هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون  
الاجمال راجعاً الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالاتحاد بينهما بحسب  
الصدق) اي بحسب ما صدق  
عليه اذ ليس في الخارج  
الامامية واحدة يصدق  
عليها مفهوم الوجود  
وليس هناك امر آخر  
مسمى بالوجود قائم بها  
فبما السواد بالجسم واما  
ذهابه الى كون الوجود  
مشتركا لفظيا فهو انما هو  
باختبار ما يلزم من ظاهر  
مذهبه لا باعتبار تصريحه به  
على ما اشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ تاضرة الى وجهها ناظرة والنظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقبوس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل

الجوهري او المرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الوسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الوسطة في الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية ( قوله وهذا التأويل في غاية البعد الى آخره ) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الموهبتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماسدق عليه احدهما عين ماسدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المقولات الثانية التائي انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كالاشك في ان السواد موجود انتهى وقد صرحت انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل يحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد صرحت انه بالتجاوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام المائل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيا اذا كان ذلك رد مازحه المتكلمون كما اشرفنا ( قوله ان الشيخ الى آخره ) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال تحقيقا وهذا مبنى على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنعوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدي حيث قال بان المتسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالتشيخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون المزوم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور ( قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره ) شروع في اثبات الوقوع بمسد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدي اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلوا في جوازها سما في الدنيا فثبت بعضهم ونقاد آخر وهل يجوز ان يرى في المنام فليل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكوا بامتناع رؤيته عقلا لدوى الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواهب ( قوله والنظر في اللغة قد يكون ملح ) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرآن مينة لها ففى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى

( قوله والنظر في اللغة )

قد استعمله الحريري على معان ثلاثة في قوله شعر فهذه فستى وقست فالنظر اليها وبيننا قولنا وفيه نظر وتأمل اي في كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يحسكون المعنى الرافة والتعطف منهم وان يكون انظروا اليها فانهم اذا انظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون بنورهم وفي القساموس نظره واليه تأمل بينه هذا

بقوله كما هو المشهور

( قوله وهذا التأويل في غاية البعد ) لمدمدلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الاتزامية كالحذوث وغيره عينها ولم يقل به الشيخ

وفي نظر وتأمل وقد يكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ فيقال نظرت في الكتاب وفي ذلك الأمر أي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان أي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالي

كان متدياً في كان بمعنى التفكير ومتى كان متدياً باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف أي الميل ومتى كان متدياً بالي كان بمعنى الرؤية كما في هذه الآية وما عدا الأخير ليس مما نحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الأول والثاني والثالث للاستطراد والانكشاف بالأضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات ويبان ذلك مع التوقف المذكور أن حاصل الاستدلال أن النظر في هذه الآية موصول بالي وكل ما هو موصول بالي فهو بمعنى الرؤية ومن البين أن بيان هذه الكبرى إنما يكون بالشرطية التي ذكرناها لا بمسكها القائل بأنه متى كان بمعنى الانتظار يكون متدياً بنفسه فظهر أن المراد هذه الشرطيات لا عكوسها وأما توقف الاستدلال على الأول فلأن المعترضة أوردوا عليه بفتح الكبرى مستقداً بجواز أن يكون النظر الموصول بالي بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر  
وشمت ينظرون إلى بلال هـ كما نظر الطماء حيا الغمام

ومن البين أن الطماء أي العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه أي الموصول بالي على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله  
وجوء ناظرات يوم بدر هـ إلى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات آياته بالظفر بالعلاج واجاب الانشاعة عن ذلك بأن الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لأن الحذف والإصطلاح شائع فليس حمل الموصول بالي على معنى الانتظار في البيتين باطلاً من عكسه بل الأولى عكسه لأن الموصول بالي نص في الرؤية فالتمسدي بنفسه في البيت الأول يجوز أن يكون بمعنى رؤية الطماء مطر الغمام مشتاقين إليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعنيها إلى جهة الله وهو المولى الذي هو قوة الدعاء ولذا يرفع إليه الأيدي أو إلى آثاره تعالى من الضرب والطين في الإعداد الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ولإيحاء إليه أورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الأولى ( قوله وفيه نظر وتأمل ) أما النظر فبان يقال إنما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الصراط أو الحشر وهو ممنوع لجواز أن يكون من النار إلى الجنة على نحو قوله هـ أن أفيضوا علينا من الماء هـ والظاهر أن نور المؤمنين في وجوههم يضيء بين أيديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعاً ولما التأمل فبان يقال لو سلمنا أن النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب إنما يكون في أمثاله بعد النظر فالظاهر أن المراد انظروا لنا منتظرين لنا على طريق قضيتين معنى الانتظار وليس القضيتين مخصوصاً بالتمسدي بحرف الجر بل قد يكون في تمديده لازم كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط

( قوله وفيه نظر وتأمل )  
لعل وجه النظر هو أن  
النظر التمسدي بالي  
قديمي بمعنى الانتظار  
أيضاً كما في قول الشاعر  
وجوء ناظرات يوم بدر هـ  
إلى الرحمن يأتي بالفلاح هـ  
وفي قوله وشمت ينظرون  
إلى بلال هـ كما نظر الطماء حيا  
الغمام هـ ومن المعلوم أن  
الظماء والعطاش ينظرون  
مطر الغمام فوجب حمل  
النظر المشبه على الانتظار  
ليصح التشبيه ووجه  
التأمل هو أنه يجوز  
أن يحمل النظر الموصول  
بالي في هذين المثالين على  
الرؤية بأن يقال في الأول  
وجوء ناظرات إلى  
جهة الله تعالى وهي الملو  
في العرف ولذا يرفع  
الأيدي إليها في الدعاء  
أو يقال أن المراد ناظرات  
إلى آثار الله من الضروب  
والطين الصادرين عن  
الملائكة التي أرسلها الله  
تعالى لنصرة المؤمنين  
يوم بدر ويقال في الثاني  
أن المعنى أنهم يرون بلالاً  
كما يرى الظماء ماء  
يطلبون ويشبتون إليه

(قوله لان الآيات) ولان النظر في الآلة لمأت بمعنى الانتظار وقوله وجوه ناظران يوم بكر • الى الرحمن ياتي بالفلاح • بمعنى التأمل بالمعين والقاه ﴿ ١٧٧ ﴾ البصر والرؤية يوم بكر بالكاف والمراد منه بكر بن وائل

ومن الرحمن مسيلة الكذاب وكان اتباعه يطلقون عليه هذا الاسم تستأ والتناصر من بني حنيفة بطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالياء يوم بدر وحمله على الوقعة المعروفة الواقعة في صدر الاسلام فقط

(قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآيات وردت الخ) دفع اما ما قيل ان الى في الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمضى الآية نعمة ربه منتظرة او ما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربه منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاخر وهو لا يناسب لسياق الآية لانها وردت بمشورة للمؤمنين بالانعام وحن الحلال وفرغ البال وذلك في رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتعبة انضارة الوجه لافى الانتظار المؤدى الى عبوس (قوله وهو مستلزم لجوازه) اي

والنظر في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت بمشورة للمؤمنين والانتظار يوجب الخ فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المتكرون بقوله تعالى ان نعمة الاسنانى بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لايفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالتنى في البيت الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطرهم وفي البيت الثانى ناظران الى جهته تعالى منتظرين لاتبان النظر من تلك الجهة التى ينزل منها آمار رحمة وما قبل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المناقذين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لايناسب ولذا فسر بعضهم بانظروا بنا فليس بشئ اذ لا يلزم من طلب المناقذين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من التاخرين على ان مراده من النظر ماورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاهرة عنه كما عرفت ولعلمهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التى ذكرناها وذلك ظن قاسد لايجزى (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما يمنع الصغرى بان يقال لانسل ان النظر في الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الى حرف حر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربهما لكونه متعمدا بنفسه وتأييدها ماقدنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشراء وقد اشار الى جواب اتانى خاصة واثار الى جوابها معامها وحاصل الجواب انه لايجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احر كما في المواقف فلا يسبب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادى يجوز تخلفه عن قد فوقع بان التبشير والاذار بما علمه الله وعذابا وقد اقمه التبشير بالثار والاذار بالجمعة مع امكان ان يخاف الله تعالى الفرح واللذة في النار والمذاب والام في الجنة (قوله واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احمد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعمد فيه الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لايقيد علما قطعيا بل ظاهريا فلا اعتداد له لاثباته عليه لان المطلب يقين والمعمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم لجوازه على الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله احتج المتكرون) معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى البصار

وقوع الرؤية او الاجماع (١٢) (كنسوى على الجلال) (ق) عليه مستلزم لجوازه وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع المتمتع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول التافين لوقوع اصلا يبطل قول التافين لجوازه وصحة

لاندركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقضا وما كان وجوده نقضا يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب عنه بوجوده الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرفى اذ حقيقة الادراك الثبيل والوصول كقوله تعالى المادركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة احصاء مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بلنى الاول نفيها بلنى الثانى والثانى ان هذه القضية رفع الایجاب الكللى ولاقل من احتمال الآیة لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لايم الاستدلال الثالث اما لو سلمنا ان الآیة عامة فى الاشخاص فلازم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

بحرانا انها هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا واما لا امکان فلان ما لا تمدح يجب ان يكون فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقضا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى ( قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرفى ) فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بأدراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناء ويؤيد قوله وحقيقته الثبيل والوصول وانما حلوه على هذا المنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناء ومن غفل عنه قال ما قال ( قوله واثانى ان هذه ) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين برونه تعالى فى الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآیة محمولة على رفع الایجاب الكللى بان يعتبر عموم استراق الجمع المحلى باللام فى جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لافى جانب النفى ليكون سلبا كليا بمعنى لاشئ من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملوخطة فى جانب الثبى فى قوله تعالى وما الله بظلام للعبد ولاقل من احتمال الآیة هذا المنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكللى واما ما ذكره المصنف فى المواقف من ان اللام فى الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستراق فالآیة هجلا لاعلينا اذ يكون القضية حيثئذ سالبة مهمة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس فى جانب النفى كالمعمود فى لام الاستراق ونفى الادراك عن بعض الابصار يدل بفهمه على ثبوته لبعض الآخر كما ذكره اهل العربية من ان نفى المقيد راجع الى المقيد فيه نظر ظاهرا ولذا لم تنف الى الشارح ثم الاولى للشارح فى هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الایجاب الكللى كما قال فى الجواب الثالث ( قوله فانها سالبة مطلقة )

( قوله والثانى ان هذه القضية ) وهو قوله لاندركه الابصار ورفع الایجاب الكللى وذلك لان قوله تدرك الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع على باللام الاستغرافية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ( قوله ولاقل من احتمال الآیة لهذا المنى الخ ) يعنى ان الآیة وان لم تكن دالة على رفع الایجاب الكللى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكللى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الایجاب الكللى الذى هو سلب جزئى بان يكون المعبر فيها اولا العموم ثم ورود النفى عليه وهى مع هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا لان ابصار الكفار لاندركه اجماعا

حيث لا يرى في الدنيا وما قبل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة  
لنا لانه لو امتنت الرؤية لم يمكن فيه تمدح والتمناح للتمتع المتمتع بمحجبات الكبرياء  
مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

اي لادامته قاله بان لاشئ من الابصار بمدرك له تعالى مادامت موجودة ولا ضرورة  
مطابقة كايدها المعتزلة حيث تفوا الوقوع والامكان لا يصل بل هي دائمة مطلقة  
بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ  
الاستمرار المذكور في جانب النفي ايضا لاني جانب النفي كما قالوا في قوله تعالى \* لو  
يطيعكم في كثير من الامر لنتم \* الآية \* ولوسلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو  
الاستمرار التجديدي كما في قوله تعالى \* الله يستهزئ بهم \* اي يتزل عليهم الهوان  
والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يكون الصبر بخلاف  
التكرار بعد اغلام لا الاستمرار الدوامي والثاني للسالبة المطلقة هو الاستمرار  
الدوامي لا التجديدي واعلم ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواقف وهو  
اننا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا قلنا رؤية الابصار ولا يلزم من عدم  
رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للرؤية بالجراحة  
مواجهة واضطباع فلا يلزم منه نفي الرؤية بالجراحة من غير مواجهة والطباع (قوله  
وما قبل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفي امكان الرؤية  
وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح  
بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح في عدم الرؤية  
للتعزز والاحتجاب بمحجبات الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لامع امتاعها  
والالكائنات الممدومة بمدوحة بعدم الرؤية واما ما اورد عليه المولى الخياطي من ان  
عدم مدح الممدوم لاشئ له على ممدن كل قصص اعنى الممدوم كان الاصوات والروائح  
لا تمدح مع امكان رؤيتها فكونها مقرونة بسبب القصص والحق ان امتناع النفي لا يمنع  
التمدح بنفسه اذ قد ورد التمدح بنفي التبريك واتخاذ الولد مع امتناعها في حقه تعالى  
فليس بشئ اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز  
والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك مدحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة  
وكذا الاصوات والروائح ادلا بمنع والاحتجاب بمحجبات الكبرياء لشيئ منها كالممدوم  
واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شئ لان مقصود المراض الفناء التلك في دليل  
الحصم لاثبات المطلوب ولذا لم يصدوه من اداة الامكان (قوله ولان عدم رؤيته في الدنيا  
الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنت الى آخره  
وليس بشئ اذ الكناية غير كافية في الاستدلال وكذا ياباه فخر بنوع قوله فلا ينافي رؤيته  
في الآخرة فالقائه مطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه ممرض  
قلنا لا يراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

الوريد كاف في التمتع فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه لتأييد بل لتأكيد ولهذا يقيد بأبدا ولوسلم انه لتأييد

المتع بأن يقال ان اردتم انتم تعالى بمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته في الدنيا يمتنع كونه اقرب اليهم من جبل الوريد كاف في التمتع وان اردتم انتم بمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فسلم لكن بمد المساعدة على ان ما كان سلبا مدحا يكون وجوده قصدا لا يتم التقريب اذ غاية ما لم من ذلك امتناع رؤيته تعالى في الدنيا وهو لا ينافي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية في الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية في رؤية لاكل بل الخواص فقط فلم يمتدح بهما بما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب الخ نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح وجبل الوريد عرقي وخا ويريد انهما عرقان في جانب الحق واصلان الى القلب ( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني الى آخرة ) هذا حجة برأسها للمعزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدور بأن يقال ان بعض الآيات يفسر بعضها ولما كان لن في هذه الآية لتأييد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمتع بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر ( قوله بل لتأكيد ) وهاتين من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام امانته لعدم وقوع الرؤية او متعده فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الاشعار فيهما يروا الثاني ان التجلي في قوله تعالى ﴿ فلما نحلى وجه للجبل جملة دكا ﴾ فسروه بالظهور للتجليل بعد ان كان محجوبا عنه لما مع خلق الحياة والبحر للجبل كإرواء ابن فورك عن الأشعري فيكون اندك الجبل وعدم استقرار رؤيته تعالى واما بدون خلقه له كذهب الأكثر فيكون الاندك لجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففي آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يحمل الجبل الاقوى للتجليل فسدتم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففي هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع ما لوقوع الرؤية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب النصرية للتجليل له بحسب جرى المادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق المادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولوسلم فغاية ما لم تردده عليه السلام في ان هذا التركيب النصرى متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا لقوة ( قوله ولهذا يقيد بأبدا ) كافي الآية الاتية قيل يجوز ان يكون التقييد بذلك لتأكيد كافي قوله تعالى ﴿ فوجد الملائكة كلهم

( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه لتأييد الخ ) اشارة الى احتجاج آخر للمتكبرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني لتأييد قافيا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس لتأييد بل هي للفي المؤكد في المستقبل فقط ولهذا يقيد بأبدا

فأما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يخنوه أبدا بمأندست أيدهم مع أنهم يتنون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة ( ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على أنه مرید للكاشات لأن الجملة التالية

اجمبون ﴿ قالوا ان يقال يقيد باليوم كافي قوله تعالى ﴿ فان اكتم اليوم اسيا ﴾ اقول والاولى ان يقال يقيد ابدا واليوم والفاية كافي قوله تعالى حكاية عن ابي يوسف عليه السلام ﴿ لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي ﴾ وتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأييد المعلق ان لم يقيد بما يدل على التحديد والتأييد في الم حدود ان يقيد به كاليوم والفاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتي لان تقييد عدم تمنحهم الموت ابدا يس في التأييد سواء كان كلة لن لئلا يكيد او لتأييد وكان ذلك التأييد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم يتنون الموت للخلاص من عذاب جهنم فليكن التأييد المدلول عليه بـن من هذا القيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته في الدنيا لما قدماء آفا ﴿ قال المصنف ماشاء الله كان الى آخرة ﴾ الظاهر من ترك العاطف انه خبر بسد خبر هو مرئي في قوله ومرئي للمؤمنين كقوله فيا بعد غنى لا يحتاج الى شيء والاضطرار مقام الاخبار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كاسبق وبجمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المدومات تحقق وما لم يشأ تحققه من وجودات المدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحيث لا اشكال في التفريع وهو الاوفق لتماق اراداته تعالى باحد حاشي القمسل والترك وعلى التقديرين كلمة ماس الفاعل العموم فالمراد كل شيء كائن وكل ما ليس بشيء ليس بكائن كما يشير اليه الشارح ﴿ قوله وفيه دليل على انه مرید للكاشات ﴾ سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ماس الفاعل العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاول ان يقول وفيه دليل على انه مرید للكاشات وغير مرید لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس التقيض الى قولنا كل كائن شيء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن ليس بشيء بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفيها بعكس التقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوي وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة في قولهم انه تعالى غير مرید لبعض الكاشات وهو الكفر والمعاصي ومرید لبعض ما لم يكن كأيمن الكافر وطاعة الفاسق كادل عليه تفصيل مذهبيهم الآتي الان يقال سطر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم الثاني ملحوظا بالتبع واشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس بمراد نعم لو قال المصنف في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق



(قوله بخلقه وارادته) لان وجود جميع الممكنات بخلقه وإيجاده تعالى بالاختيار والشرور داخله فيه من جهة الفعلية والوجود وهي ليست بشر ومافيه من النقص والقيح ﴿١٨٢﴾ من جهة المعدم الاصل الذي هو ذاتي

تنعكس بعكس القبض الى قولك كل مايكون فهو ماشاء الله تعالى فكل كائن مراد وماليس بكائن ليس بمراد ( قال كافر والمعاصي بخلقه وارادته ) لما مر مرارا وهذا كالمستثنى عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدره والخلق بالقدره يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افضل المكلفين ان كانت واجبة فانه تعالى يريد وقوعها

بخلقه وارادته وإيمان الكافر وطاعة العاصي ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تفرقه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصي وجودا وعلما بخلقه وارادته وجودا وعلما فلا يلزم قصور المصنف في التفرغ وبوجه ذلك على الشارح لا يقال المنفرد عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق فبه إشارة الى امتناع تحلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى ( قوله وهذا كالمستثنى عنه ) فيه انه انما يتوجه لو كان تفرقا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفرغ على مجموع الجملتين كما اشترنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ماليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مرید لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفرغ متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعد ما اختلفوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فنهى من يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والنسق مراد الله تعالى لايهاه الكفر وهو كون الكفر والمعاصي مأمورا بها لتهاج

بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهاه مالا يليق بكبريائه متعقق في خالق الخنازير وامثاله لافي مرید الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب طاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين مما لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب ومقابل ولان التوقف الى التوقيف انما هو في التسمية لافي التوصيف كما سنبينه التارخ عن الفرزالي فيه نظر لانه خلاف المرضي عند المصنف ( قوله فانه قد مر الى آخره ) قيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مرید لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه وارادته وفيه ان مثله لو ورد فاعسا يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه في صدق التفرغ على ماسبق فانهم ( قوله خلافا للمعتزلة فانهم )

في الممكن وليس بما يتناق به الخلق والایجاد والوجود اصلا واعتبر ذلك من حال الشمس والضوء فان الضوء الاول والضوء الثاني الذي هو الظل وما بعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوته باعتبار جهة الوجودية التي هي الظهور والنور ومافيه من النقص والقصور وضعف الظهور فمن عدمه الاصل والظلمة الاولى ودخول الشرور والمعاصي في القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للخير والكمال متضمنا لتهاج

(قوله فكل كائن مراد وماليس بكائن ليس بمراد) فيه إشارة الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مرید الكائنات كذلك يدل على ان ماليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس التقض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه فمتاه عندهم هو ان ماشاء الله

من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلق في جميع الاعصار (قيدوا) على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في معرض نظمهم الله واعلاء شأنه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مرید لجميع الكائنات

ويكره تركها وإن كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وإن كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وإن كانت مكروهة فيعكس وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يخلق بهما إرادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا أيضا قد مر (غنى لا يحتاج إلى شيء) في ذاته وصفاته هذا أيضا معلوم مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الإطلاق كقوله

قيدوا الماثور بغير الأفعال الاختيارية لعباد وهذا التقييد باطل بإجماع السلف واختلف في جميع الأعصار والأعصار على الإطلاق وعدم التقييد كما في المواقب ﴿قال المصنف ولا يرضاه﴾ الظاهر أنه جملة حالبة عن ضمير بخلفه وإرادته على سبيل التنازع والأولى ولا يرضاهم ولك أن تقول الضمير المفرد بالذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ لأنه يدل على عدم رضاه الكفر عبارة وعلى عدم رضاه المعاصي دلالة كما سبق (قوله هذا أيضا قد مر) أي في الشرح ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضا واضح مستغن عن الحواجة على ما سبق إلا أن يكون إشارة إلى نفي الرضا مع إثبات الإرادة فإنه موقوف على ما سبق من أن الرضا ليس نفس الإرادة ﴿قال المصنف غنى لا يحتاج إلى شيء في ذاته﴾ أي غير مفتر إلى علة حقيقية كالمادة والمادية والصورية فانهما تسعيان بعملة المساهية وإلى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعملة الوجود وفي صفاته الحقيقية إذ الصفات الإضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف إليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك أن تقول المنقصر إلى الغير الإضافات والمسلوب الحادثة كتملق السمع والبصر وعدم تعلقهما وأما الازلية فيكتفي بها تحقق المضاف إليه والمسلوب في الوجود العلمی وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يتأخر الذات عند الانتهاء فتأخر ما في الباب احتياج بعض الصفات الازلية إلى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى (قوله هذا أيضا معلوم مما سبق) أي من قوله وهو متره عن جميع صفات النفس والظاهر أن مراده أن هذا أيضا كاستغنى عنه وليس بشيء لأنه متفرع على ما سبق فترجع التفصيل على الأجمال لأن النماء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والأولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿واقعه غنى عن العالمين﴾ ﴿قال المصنف ولا حاكم عليه﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقب وغيره ولقائل أن يقول المعتزلة إنما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض أقواله وقبح البعض الآخر فإن حمل الحكم في كلام المصنف على معنى العلم فالتنقيح غير صحيح لأن العقل يحكم عليه تعالى بوجود الوجود والتقدم وسائر صفات الكمال وإن حل على معنى القضاء والقدر أو الخطأ المتعلق بالأفعال بالاعتناء والتخير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام

لا يقال المعتزلة بعد ما ثبتوا الحسن والقيح العقلين لم يكتفوا بهذا القدر بل  
 جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بإيجاب بعض الافعال وتحریم البعض  
 الآخر واثبتوا له ولاية الامر والهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن  
 والقيح في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث  
 عموا الرسول من العقل في قوله تعالى \* وما كنا مدبرين حتى ننبئ رسولنا \*  
 ووافهم الماتريدية في ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده  
 كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله تعالى لا العقل  
 ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم  
 من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة  
 على هنا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على عمر وبالف و كان  
 في جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب  
 نقيصة يجب تزبيح تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى  
 القبح نوع نقيصة كما يشاهد في افعال الملوك فقصده اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية  
 لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن  
 والبعض الآخر الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطاق عليه الحاكم حقيقة او مجازا  
 بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولك ان تجعله على معنى  
 العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه  
 بالآية لان الحكم المختص به تعالى كاي دل عليه لام الاختصاص والتقديم في الآية اما معنى  
 القضاء او اتقان الافعال وشئ منها ليس متاولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب  
 فصطلاح الاصوليين بل الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء والخطاب  
 قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة  
 المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها وقد ابطله الاشاعرة  
 بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كاهو الظاهر وانتفاؤه عن غيره  
 تعالى كاهو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لاستناعه  
 بدون القضاء والارادة وشار الشارح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير  
 مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق والمعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات  
 على العباد محرمت وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال  
 في ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه  
 بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم  
 من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية فيقاتلون هاتمة المحسنة والمقبحة  
 في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن  
 والقيح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كادعاه المعتزلة بل هو آلة

## تمالى له الحكم ( ولا يجب عليه شيء ) لان الواجب

للم تخلفه انه تعالى للعبد بواسطته اما بالشرع فقط عند الاشاعة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدي ولذا وافقوا الاشاعة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقيح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما لورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد او بجمري المادة خارج عن مبحثنا هذا قال المصنف ولا يجب عليه شيء في هذا من عطف اللازم على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفضل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والقبيح اذ لاحاكم بقبح القبيح منه وجوب الواجب عليه الا العقل فمن جملة ما كالحسن والقبيح قال بقبح بعض الافعال منه وجوب بعضها عليه وقد ابطنا حكمه وينا انه الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استباح منه انتهى في اورد على المصنف هنا وجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر عنه ما يوجب اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افئدة تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعة من هذا الفيء فعل هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل باستناع عدم صدوره عنه تعالى اولا كراية الاصابع واخراج العاسق عن النار وتقييد الافعال للممكنة للإشارة الى ان قواهم بالوجوب والحكمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجب اختيارا كما اشترنا وبذلك يتدفع ما قاله في شرح القائد ليت شمري مامني وجوب الشيء عليه تعالى اذ ليس بمناه استحقاق تاركه الدم والنفساب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من تركه بناء على استلزامه محالاً آخر من سفة اوجهل اوعيت اوجعل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلاسفة الموار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعدما صدر موجه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لرفض لها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من الاشاعة من لزوم المسلم للطر عقلا كما اعترف به في بحث النظر من شرح المقاصد ونسبه الشريف المحقق مع قول المعتزلة باللزوم العقل في هذه المواد اعني الاطرب والاصابع

امعابرة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه غل بالحكمة كما قاله بعض آخر او ما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ﴿ ثم ان علينا حسابهم ﴾ وقوله عليه السلام ما كيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله

وغيرها زعم قاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لاي وقوعه وعدم وقوعه ( قوله امعابرة عما يستحق تاركه الذم ) ان اقتصر ها على الذم كان معنى الواجب المتساوول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه المقاب كافي كلام العلامة كان محصوا بافعال العباد كما صرح حوايه ( قوله او عما تركه غل بالحكمة ) والاخلاق بالحكمة تقض محال عندهم والمذمومة محال وفاقا ( قوله كما يشعر به ) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم في الآية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كاذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كفة على ومادة التحريم عادي لا عقل ومقابل لان اكثر استعمال كلمة على في التزام ما لا يلزم وهم بل الامر في التزام ما يلزم كافي قولهم له على الف درهم ونقص عليه بكذا ثم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم في التزام ما لا يلزم في كل موضع ( قوله لانه المسالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء ) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس في الانمال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حا كما يحسن شيء منها وبقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يضح منه فعل اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في المواضع بان هذا الخلاف فرع الخلاف في كون العقل حا كما او غير حاكم على ما نشرنا فالوجه ان يذكر هذا في دليل انه لاحاكم عليه ومحال ابطال الواجب عليه بالمعنى الاولين على نفي كون العقل حا كما فتأمل ومقابل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا ينافي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يسلم في الازل وجود كل حادث في وقته المعين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشيء لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه الارادة تابع للوقوع بافلاق مناووس المعتزلة فلا نزاع ها في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تضافت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر لمتلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما ( نزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان

(قوله مما لا يجب عليه) نعم لا يجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه ومذهب الحنفية ان ما يصدر عنه **﴿ ١٨٧ ﴾** واجب الصدور عنه بطله وقدرته وارادته وذلك لا يتناقض

الاختيار لان الفاعل متى كان كاملا وجب عنه افعاله ومتى كان ناقصا يتوقف فعله على مرجع خارج عنه مرجعه ويدعوه الى الفعل وهذا هو المضي من قوله سبحانه لا يستل

عما يفعله وهم يستل (قوله لا تعلم اجبالا ان جميع افعاله) اى سواء كان فعله ايجاد او فسل ترك يتضمن الحكم والمصلح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصاحته التى له تعالى فى فعله وذلك لانه الحكم الجبر فلا يكون بشيء من افعاله غالبا عن الحكمة والمصلحة ويختصم ان يراد ان جميع افعاله تتضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحدا كان مثلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولا يقبل به احد من المعتزلة (قوله على ان التزام رعاية الحكمة) لا يجب عليه تعالى بمعنى ان وجوب ما تركه يعمل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولا زامه وليس

وكذا الثانى لانا نعلم اجبالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصلح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصاحته على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لا يجب عليه تعالى لا يستل ارادة بعض الافعال وعمله بالاختيار كاجداد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصح اولا فذهب المعتزلة الى الالتزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثانى بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم قصور محال فى ذاته تعالى كالتهم والسفه وغيرها والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك الالتزام بنفي لزوم النقص والاجل ما ذكرنا لم يجمعوا مآخيز الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما لا وقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المتبئين للافعال جهة محسنة او مفسدة قبل ورود الشرع انه ان كان فى الفعل جهة تقضى الفسخ فذلك الفعل محال فى حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة فى انه تعالى لا يجب عليه شيء واقض هذه المباحث انى ذكرناها فى نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى ان قد غفل عنها اقوام والحمد لله على الفضل التمام **(قوله لا تعلم اجبالا الى آخره)** بنى ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى - سواء كان فعل ايجاد او فسل ترك اذ لا يتخلو شيء منهما عن الحكم والمصلح لا يقال لسئل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المبنية المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الفرض عندهم وكما ان الظلوع عن مطلق الحكمة والمصلحة تمت محال عندهم فكذا الحلول عن الحكمة المبنية فانه احلال بالمرض وهو بوجوب الحول او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المبنية على جانب معين عادى لا عقل فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس فى افعاله تعالى فصل بوجوب تركه الاحلال بالحكمة المبنية ايضا وقد يقال مراده لو كان الاحلال بالحكمة موجبا لفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصلح وفاقا واللازم مطلق وفاقا ايضا وبينكم ايضا وفيه نظر لان ما له ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصلح ولا يستلزمه ان يكون ترك كل واحد منها غفلا بالحكمة بل لو ان يكون ترك بعضها ايضا غير محتمل بها بل متضمنا لحكم ومصلح وان لم يحط علمنا بها ولا يخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصلح لا على الحكمة المبنية التى هى الفرض عندهم **(قوله على ان التزام الى آخره)** ظرف مستقر

كذلك بل هو عين المتنازع فيه كذب ولو كان كذلك يستحق ان يستل عن بعض ما يفعله بل فعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ لا تصرف فى ملكه كيف يشاء فهم يستل عن عما يفعلون لاز فلهم تصرف فى ملك الغير

عما يفعل وهم يستلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافة عنه تعالى فهو يتناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فأت معنى الوجوب وجبئذ يكون محصلا ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام المصلحة كما ذكره ابن هشام في معنى الالهي في اعراب على الملاوة وهي في الاصل ما يضم الى الجانب الخفيف من شق الوقف ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا وهذا تحقيقا لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام القسادة لم يكن بطريق الوجوب العقل لانه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو اعم المصالح وعذب الملحق لم يلزم محال عقلا فالقول ان معنى الخلق عن مطلق القسادة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شيء منها بالفصل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفصل الذي يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفي ابطال المعنى الثاني اشارة الى منع دليلهم القائل بان ترك الفصل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى بان يقال لان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصلح ايضا ولو سلم فلا يلزم ان فوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقيح منه شيء من افعاله الممكنة واعترض على هذه الملاوة بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه محالا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيها ذكرهم من الوجوب شيء ولو اصطاح فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشيء اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثاني ولا يمتنع صدور خلاف الفصل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثاني ما يكون محالا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال ومعنى الملاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شيء من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول في كلام هو ان الظاهر ان الحكم ظاهر الى المذهب الثاني والاصح والفرض ناظران الى المذهب الاول فراد المذهب الثاني من الحكمة هو الاعتراض فكان على الشارح ان يترض بنق تليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك الملاوة تستلزم فيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم أولا ولا شك ان ما ليس بلام يدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شيء في وقت معين وتوافق العلم بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ما قيل انما لا يلزم انه ان قيل بامتناع صدور خلافة عنه تعالى فهو يتناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافة بالنظر الى التقدير على نفسه لا يتناقض جواز الترك مع

من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح ( كالطيف ) هو  
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الاجزاء كبعض الانبياء والمعتزلة  
اوجوبه عليه تعالى مستدلين بان ترك الاطاع يوجب تقض فرض التكليف فيكون  
قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التعريف وذلك السقوط  
لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر  
عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متباينان ولما كان المراد في النقيض  
الاول ذلك فكنا في النقيض الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الآتي  
ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة  
يستلزم تحاميل المراد عن الإرادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه تعالى  
فليس الرحمة بالوجوب المادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب  
مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والتأنيث بذلك الاخبار عاده  
تعالى والوجوب المادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث  
في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول  
صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي  
هو صدور الفعل عنه على سبيل المحبة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا  
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يضل به التمسك  
ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في الصادقات اقول قد عرفت مما حققنا انهم  
لا يضطرون الى ذلك ( قوله هو ما يقرب العبد الى آخره ) قال العلامة  
الفتناني في شرح المقاصد الاطلف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية  
لا الى حد الاجزاء اي الاضطرار في الطاعة ويسمى الاطلف المقرب او يحصل  
الطاعة فيه ويسمى الاطلف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات  
واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من الاطلف المحصل  
ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والآجال في قضاء الدين للمعسر ونصب  
الدليل الشرعي والبحث بالنسبة الى ما لا يمتد الى العقل بنفسه ومن الاطلف المقرب  
ما ينسب للطاعة بدونه ككمال العقل ولما تقضى العقل فدلوا التكليف عندهم  
وكالبحث ونصب الادلة الشرعية فيها يمتد العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا  
اكتشفت فيفسر الاعتداء واحاصل هو ما يتعذر بدونه الطاعة او يتعسر والشارح  
على ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعري بان لا تكليف  
بدون الموقوف عليه فلا معصية هالك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية  
في محض العبد عنها ( قوله كسبة الانبياء ) فانها بالنسبة الى ما يمتد الى العقل  
الطيف مسهل وبالنسبة الى ما لا يمتد لطف محصل عندهم ( قوله يوجب تقض  
فرض التكليف الى آخره ) اي تقض الفرض من التكليف وهو الطاعة وهو



الطلف واجبا والايانم تقض الرض لان المكلف اداعلم ان المكلف لا يطيع الا الله  
فلوكفه بدونه يكون ناقضا لرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان  
يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفته الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لرضه وانت  
خير بانه فرع على كون افعله تعالى معلة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد  
التزل عن هذا المقام انما يجتنب فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى  
الطاعة ويبعد عن المعصية اهم من ذلك (والاصح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب  
الاصح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصح في الدين فقط  
ومراد الفرقة الاولى بالاصح الاصح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية  
الانفع ويرد عليهما ان الاصح بحال الكافر المقبر المبني بالآلام والاسقام ان لا يحلق

فيح محال في شانه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله في المحلوق  
من خفة العقل فيها اذا لم يكن ذلك التقض لعلة اجل من الاولى ولذا اجاب  
الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقص الرض انما يتم لو كان له  
تعالى فرض الثاني لو سلم فلان لم انه فيح لجواز ان يكون فيقض حكم ومصالح  
اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني واشار الى جواب آخر بان  
اجباب تقض الرض انما يتم في القاطب المحصل لا في المقرب لا يمكن حصول الطاعة  
بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب  
مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان انفى الطلف واجب عندهم ولذا  
عارضهم الاشاعرة فانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم  
يأمر بالمعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك  
ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان مسؤولية الطاعة تتوقف على الطلف  
المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومراهم ان الرض من التكليف هو  
الطاعة على وجه السهولة اى يتأهلها الخواص والعوام كالايمنى (قوله والايانم  
قضى الرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايمان السابق (قوله وهو يعلم  
انه لا يجيب) اى الى الدعوة وهذا بمنزلة الطلف الموقوف عليه وان حل على  
معنى لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأدب كبتير وطلاقة  
وجه لا يمكن ان يكون بمنزلة الطلف المقرب ايضا (قوله في الحكمة والتدبير)  
اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فراد هذه الفرقة بالاصح الاصح له تعالى  
بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصح للشخص والانفع له  
هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (قوله ويرد عليهما) اى على  
الفرقتين وفي بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع  
قيد المقر والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له  
فيخص بالفرقة الثانية لاما قول لما كان منع الانفع لاصد في الدين والدنيا اوى

(قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعله) معلة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقص فرض التكليف انما يتألى اذا كان تكلف الله للمكلف لاجل فرض وباعث له وهو باطل للمسبوق من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكبرا بغيره وهو ذلك الرض (قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية) اعنى اللطف اهم من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا الدليل اخص من المدعى

( قوله ولذلك سأل الأشعري ) ﴿ ١٩١ ﴾ يعني انه لو كان مراد الفرقة الاولى من الاصلاح ما هو من النسبة

الى نظام العالم كما هو مذهب الفلاسفة لم يتوجه عليهم الالتزام فلم يكن لسؤال الأشعري ولا جواب الجبائي الذي فيه شبه وجه ولا الى التفصيل حاجة

( قوله ولا ينبغي ان مرادهم

بالاصلاح الاصلاح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل

من حيث الكل ) دفع لما

يقال انه لا يرد على المعقولة

خلق الكافر الفقير المبني

بالآلام والاسقام ولا

ابقاء الجليس طول الزمان

اقداره على الاضلال وذلك

لان مرادهم بالاصلاح

الذي اوجبه عليه تعالى

هو الاصلاح بالنسبة الى

نظام العالم كله ويجوز ان

يكون خلق الكافر المذكور

واقاء الشيطان مع اضلاله

طول الزمان اصلحين

بالنسبة الى نظام العالم كله

وان يكونا اصلحين بالنسبة

الى الشيطان والكافر ووجه

الدفع هو انه لو كان مرادهم

الاصلاح بالنسبة الى الكل

من حيث هو كل لما كان

سؤال الأشعري العارف

بمرادهم وجه وكذا جواب

الجبائي عنه بهذا الوجه

المنفي الى به كما لا ينبغي

او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفضل شيئا من ذلك بل خلقه واجاه حتى فعل ما يوجب خلوه في النار وان يكون اجاءه الجليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلحه مع انه يوجب مزيد عذابه ولا ينبغي ان مرادهم بالاصلاح الاصلاح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الأشعري استاذنا اما على الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمصيبة والاخر مات شهيدا فقال يتاب الاول ويتاب الثاني ولا يتاب الثالث ولا يتاب فقال الأشعري ان قال الثالث يارب هلا عمرتي فاصالح فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لقسفت فدخلت النار ثم قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمنح صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النهار كما امت الثالث فهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل بتبجح آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد للمعتزلة واهل البدع

الدين فقط بخلا اوجبهلا اوسفها عند التفرقين كان الاصلاح الواجب عليه تعالى ضد الفرقة الاولى ايضا اعطاه الانفع للشخص وتخصيص الاراد انه لو كان الاصلاح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداعة واما الملازمة فلان الاصلاح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره ومقابل بل الاصلاح الوجود والتكليف والترخيص للنعم المقيم وهم اذ الكلام في الاصلاح الانفع له في الدين وبشاء الكافر الى زمان التكليف مضرة فلا نفع له احد الامور الثلاثة ( قوله وان يكون اجاءه الجليس الخ ) اي ويرد عليهما انه لو كان الاصلاح واجبا لم يبق شيء من الجليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر واللازم كلها ظاهرة البطان ( قوله ولا ينبغي ان مرادهم بالاصلاح الاصلاح بالنسبة الى الشخص الى آخره ) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الاراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والمقوبات الاخرية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سأل الأشعري الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الأشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفرقتين مما بناء على ان الالتزام مشترك بينهما ولذا ترك الأشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتبجح آثار السلف قال في شرح المقاصد وافق الفرقان على وجوب الاقدار والتحكيك والتمني ما يمكن في معلوم الله تعالى ما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره

والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (المعوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون قتله واجبا

من الاصلح وليس في مقدوره لطف لوفيل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر الممذّب في الدنيا والآخرة ان لا يخاف او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر الصغير والسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائي اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكني في الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يستبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تمريره لتتوابع اى جملة متعرضا متصدية له فان ابقاءه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففي ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتعهد وارضاء الضمان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالتزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى اغنيالى اقول ويؤيد ماذهب اليه الشارح ان إيقاع الشخص في الضلالة لمصلحة الغير ظلم قبيح عندهم فلاوجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافتلجائي ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فدل عليه كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر ابويه لكنمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حيا فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولهـل في نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين قات الاصلح له واعلم ان بعضهم قالوا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ماذهب اليه الملافة ويؤيد ماقل عن الامام الغزالي من ان ليس في الامكان ابدع مماكان اذ ليس في الجلود بخلا ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول بالاجاب للموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والتربية مشكل وسيجيء مايشاق به ( قوله ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره ) فيه مزج لطيف واثارة الى ان المعوض معطوف على الاصلح او العطف الواجب والمعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة مايفعل الله تعالى بالمبد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما قمتظيم في مقابلة فعل المبد وكذا الفعل المنفصل به اذ ليس باستحقاق من المبد ( قوله لانه ظلم ) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى المادة فخرج المقاب باستحقاق كالمالجد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحاجة لدفع ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في النار لكون

وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي متف والقبح الشرعي لامتني له في حقه تعالى  
بل لوعذب المطيع وغفر العاصي لم يصح منه ( ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب  
على العصية ) خلافا للمعتزلة والخوارج

ذلك الاحراق عادي يتنى خلافه او يستمر فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا  
على نفع التام او دفع ضرر آخر عنه او عادي لا يكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره  
عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد ( قوله وقد ابطله  
الاشعري بان القبح العقلي الى آخره ) لا يقال للثني هو القبح العقلي بمعنى تعلق  
الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافية الفرض فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل  
وفاقا كما سبق فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول  
على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك تمتع الصدور  
عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان  
الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى منافية الفرض فلا يتصور في افعاله  
تعالى اذ لا غرض له عند الانتهازة ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى  
احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل  
من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فلي الاول يكون خلافه  
واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيجي  
من الشارح ان الظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والآخر  
وضع الشيء في غير موضعه اللائق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك  
العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض  
واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما يكون الترك  
ظلما لو كان للبعد بترك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك  
بله التصوص دالة على انما ابتلي به البدن من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق  
ووضعا في عمله اللائق ( قوله والقبح الشرعي لامعني له ) لانه يستلزم ان يوجد  
هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخير وذلك الحاكم ليس نفسه  
تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحاطته ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك  
للمالك ( وقال المصنف ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب له ) لا يخفى ان الاولى  
ترك لا لازمة الدالة على عطفها على شيء ليكونا مسطوفين على اللطف او العوض لعموم  
شيء المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولله قصد بسط الخصاص على العام كال  
الاهتمام لكثرة التكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا  
العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطي حكمه  
وما قيل تغيير الاسلوب لترويج الوجوب فكأنه قال لا يجب عليه شيء لافي الدنيا  
كاللطف وغيره ولا في العقب كالثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا في ان

فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعده لمرتكب الكيرة بالعقاب فلم يسبق له ان يلزم وقوعه ولا يلزم والكذب في خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غاية عدم وقوعه ولا يلزم

الموضع هل يكون في الدنيا اوفى الآخرة وذهب الأكثر الى انه يجب ان يكون في الآخرة كافى المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول حللافا لمعتلة بصرة ( قوله واستدلوا عليه ) اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة منها ان المبدأ بالطاعة والمصية يستحق ثوابا او عقابا فتمنع عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين الطيع والناسى وهو فيسح والكل محال في حق تعالى ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر امران الاول ان الاول للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما هو والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه ( قوله واجيب عنه بأن غاية الى آخرة ) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لمرض العلم والاختيار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب يمكن الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما يدل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشرع لما ذكره الشارح ولا جواب للشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب لباقيين في عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقبود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارضاء والحق ان هنا مقامين احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكيرة ومات بلا توبة وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كاهم بالوجوب بالمعنى الثالث كآثاره الملمين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى كل ماض والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع الماضين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا الجيب فانظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القبود والشروط بل يلزمه اولا فكأنه قال لان لم يرتكب الكيرة داخل في عمومات الوعيد لانها مخصصة بقبود وشروط ولو سلم فغاية الدوام لا الوجوب وانما يخصه التكره

( قوله واجيب عنه بان غاية ) اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او بان غاية ما يلزم من ايراد الله تعالى لمرتكب الكيرة بالعقاب عدم وقوعه ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حيث قد يلزم جوازها وهو محال لأن إمكان المحال محال واجب عنه بأن استحالتها ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمل القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل

لأنه الدافع للوجوب المقتضي في عقاب الباقي في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر إلى الاستدلال الثاني وأما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب أن يحقق هذا المقام ( قوله واعترض عليه الشريف العلامة إلى آخره ) لما كان الجواب المذكور يمنع التقريب كان هذا الاعتراض بآيات التقريب الممنوع بأن يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم إمكان الكذب والحلف المحالين واللازم محال لأن إمكان المحال محال أيضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المتأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتها من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجب عنه إلى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وأنت خير بأن غاية ما ذكره في آيات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لأمراض الأخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريب أيضا وما قيل يجوز أن يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وعمتنا بالتغير لعدم التافي بينهما فيه نظر لأن اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم آيات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالتغير فهو كاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى ( قوله قلت الكذب نقص والنقص عليه محال إلى آخره ) ودل الجواب الشريف بآيات الاستحالة الممنوعة ولقائل أن يقول إن أراد أن الكذب صفة نقص يدرك قبضا بالمقل وفاقا فهو إنما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بحس من الأجسام والكلام فيه لأن عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قلما لاسيا عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وإن أراد أن الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الأشاعرة كيف وهو قول بالقيح العقلي في إضالته تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيها إذا كان في الكذب اعتاد في عن الهلاك فانه يجب قلما فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويعرم أخرى كالقتل والضرب حدا ونظما كما في شرح المقاصد وأيضا لو كان خلق الكلام الكاذب قصفا محالاه تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الأشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب المعتار الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمل القدرة ونقول لاشك أن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال أو النقص شاملان للأفعال والتروك كعلم العلوم وتركها كما أنها بمعنى الإيجابية الغرض ومنافرة شاملان لها

( قوله واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حيث )  
أي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع أنه أوعده وأخبر أنه يلزم جوازها أي جواز الحلف والكذب على الله تعالى وذلك لأن عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف إيمانه وعدم مطابقة أخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعداه كإتيان واحتماس الحسن والقبح  
بمعنى ثنائى المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمتين الاخيرين بشيها  
ولاشك ايضا فى ان الكذب نفس باخافى العقلاء لما فيه من اشارة المعجز او الجليل والسفه  
فهو يبيع بمعنى صفة نفس وان قبجه راسع الى التكلم به سواء كان موجدا لذلك  
الكلام العقلى القائم بالهواء لا ينسب للكلم كاعمال المتزلة او كسبالة كاعمال الاشاعرة  
واذا لم يوجد الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبجه راجعا اليه تعالى  
عن ذلك فالكذب فى الصورة المذكورة باق على قبجه الا ان ترك النجاء لى افصح منه  
لزم ارتكاب اقل التبعين تخلصا عن ارتكاب الافح فالواجب الحسن هو الانجاء  
لا الكذب كما هو حجاب المتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذى ذكرنا  
هو مختار العلامة التتائى ايضا ولذا قلنا فى شرح المقاصد وامامه استحالة النص  
فى الكذب ففى كلام البعض انه لا يتم الاعل رأى المتزلة الفاضل بالقبح اقل قال امام  
الحرمين لا يمكن التمسك فى تزيم الرب تعالى عن الكذب بكونه تقصلا ان الكذب عندنا  
لا يوجب لعنه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نفس ان كان عقليا كقولنا  
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سميا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين  
ما استدلت الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى  
عمل اجما لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى بل هو هو بعب  
وان اختلفت العبارة وانا اعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على عمل النزاع  
فى مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اعجب من تمسك هذا العلامة فان المسلم  
عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى ثنائى المدح والذم لا بمعنى صفة  
كال وصفة نفس الا يرى ان المتزلة لما استدلتوا على الحسن والقبح العقليين بان  
قالوا ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم  
باستقرار الثرائع على تحسبن الصدق وقبح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا  
وماذا الا لان حسنة ذات ضرورى عقل اجابوا عنه بان اثار الصدق لما تقرر  
فى النفوس من كونه الملايم افترض السامة ومصاحبة العالم فكون الصدق محمودا  
والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمناقرة لاجل ان ذاته او لازمه  
يقضى شيئا قبيحا عند العقل ولذا يفسح ثارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب  
فى الكلام العقلى قبيحا بمعنى صفة نفس ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف  
المحقق انه من جهة الممكنات وحصول العلم القاطع بعدم وقوعه فى كلامه تعالى باجماع  
العلماء والانياء عليهم السلام لا ينافى امكانه فى ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو  
لا ينافى ما ذكره الامام الرازى من ان تجوز الخلف فى الوعيد فى ناية الفساد لان الوعيد  
قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا  
خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجماعوا على انه تعالى منزى عن الكذب ولانه

والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكدالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا  
اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من التصوص  
فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الفرض منها انتفاء الترتيب  
والترتيب على انه بعد التسليم بما يدل على استحالة وقوع التخلف لاعلى الوجوب  
عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان إيجاد الحال محال  
في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمه ونحوها فرع  
القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعد  
جائز على الله تعالى ومعنى صرح به الواحدى في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة

اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعد لاحل ما قبل من ان الخلف في الوعد كرم  
فلم يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصاص لفرض المصلحة  
ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انشئ لان كلامه  
في التجوز بمعنى الاحتمال العقلي المتأني للعلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لا في الحكم  
بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي الصدى بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة  
القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللغوي يستلزم  
كذب الكلام النفسي عند الشراح وعند المنصف لا محادها عندهما وعند جمهور الاصحاب  
القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللغوي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق  
والكذب واجبان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم او لا مطابقة للواقع  
ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بمجبر  
ولا ناشئ في الازل وانما يصير احدهما بالاشياء بالتحقق الى الحوادث فيها لا يزال  
في هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نفس  
فلا يشمله القدرة في الكلام اللغوي لانه مستلزم لمحال فاقض بهذا المقام ( قوله  
بل الوجه في الجواب ما اشرنا الى ) ما اشار اليه بخصوص بتخصيص الوعد بمثل الاصرار  
وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا تلا يتوهم بما يأتي بعدم ان  
الخلف في الوعد اثم لا يلبق بالكريم فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا ولا شبهة ان آيات الوعد  
يدخلون المؤمنين في الجنة بخصوص بمن لم يرتد عن دينه قيمت وهو كافر وسيتخذ نوجه  
من طرف المعتزلة ان يقال ليس بتقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به  
ويغير ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى وبغير  
ذلك ان تاب واجابوا عنه به لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغير الشرك ايضا ان تاب المشرک  
بل المعنى انه تعالى لا يغير الشرك ويغير سائر المعاصي ان لم يتوابع وهو ظاهر وبهذا اندفع  
عن الشراح ان يقال ان الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في القوم عن تاب  
فانهم ( قوله على انه بعد التسليم بما يدل الى ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لا  
خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاسراع والتواب ولا العقاب

( قوله اذ فرق بين استحالة

الوقوع وبين الوجوب  
عليه ) اي فرق بين استحالة  
وقوع تخلف ما اوعده به  
عن ايمانه وبين ان يكون  
ما اوعده به واجبا عليه  
فيجوز ان يتحقق الاول  
دون الثاني كما انه تحقق  
استحالة إيجاد الحال في حقه  
تعالى ولم يتحقق حرمة  
إيجادها في حقه تعالى  
بل اطلق ان الوجوب  
والحرمة ونحوها من  
التدب والكرهات والاباحة  
متوقفة على القدرة وكون  
الواجب والحرام ونحوها  
من الافعال الاجتبارية  
وما نحن فيه ليس منها  
على مقتضى هذا الدليل



( قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف ﴿ ١٩٨ ﴾ الوعيد الخ ) قال الامام رحمه الله في رد مان هذا

القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان المقوله اجمعوا على انه تعالى متبرع عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لفرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في النقص والاخبار لفرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل التريسة انتهى بلفظه

(٢) قوله ان الخلف في الوعد جائز اهـ هكذا مالى النسخة المطبوعة قبل المكتوب وهو مخالف من جهة اللفظ والمعنى لما في الصرح وما في حاشية الخطي وهو ظاهر فتأمل المطالع وامل ما في نسخة المكتوب فهو من ظم الناسخ والصواب ان يقال ان الخلف في الوعيد جائز ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ما قلنا قول المحقق ايضا في تحصيله هذا القول وقالوا لا يجوز منا آه قاله محقق ط

النساء ومن يقتل مؤمنا متصدا فجراؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر السلمي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزه ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن اخطيب حدثنا الاسمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ان الخلف الله ما وعده قال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا ان يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجبة انت يا ابا عبيان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرأهم لا تقبله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تقبله قال فاجدلى هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر • وان اذا اوعده او وعدته • الخلف

عندهم فان كان الترك بترك ما يوجب كاف في الوجوب عليه والتحريم ( قوله والاصل في هذا (٢) ان الخلف في الوعد جائز عنه تعالى ) اى محتمل لا قطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعيد فانه مقطوع الدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال المقتضى لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاتية واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما صرحت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص او نيبا حادثة لفرض العامة اولئى الشارع عنه فقط ( قوله افرأيت الخ ) العاداة طرفة على محذوف بعد حمزة للاستنهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرايت الخلف في الوعيد والهزمة للاستنهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرايت السائل بمن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهزمة في قوله ان يخلف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للاسناد بعد الاقرار اوللا انكار الابطالى ( قوله من العجبة انت ) الطرف المستقر خبر مقدم للهزمة المحذوفة المصدر لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت لتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى أمن الذين في لسانهم عجة لا يفصحون بلغة العرب فيقرؤون الوعد والوعيد شيئا واحدا ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أنتعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يجبه ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما عيادون الآخر اختلاف بصادرة العرب في المعنيين لا ببيان اختلاف المعنيين بل السائل يسرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

( قوله والوعيد حقه تعالى على المباد وذا قال لا تفعلوا كذا فأتى اعدبكم الخ ) وقرب من هذا ما حكى الفلال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا يوصل وقد يقول الرجل لعبده جزاءك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهي وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزي كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما

ايماذى ومنجز موعدى \* والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلاف الوعيد كما قال السرى الموصلى \* اذا وعد السراء انجز وعده \* وان اوعد الضراء فالغو ماله \* ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق المباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على المباد واذا قال لا تفعلوا كذا فأتى اعدبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه تعالى واولاها الغفو

هو الاخبار بضر من الخبر فلا وجه للتعجب اذ لا ينافي عدم المجبة في لسانه عدم المعرفة بمادتهم الا ان يقال اراد بنى المجبة معرفة لغة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب لا تدلح ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل فاوجدلى هذا في العرب اى انشدلى ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كفة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والذى واعلام بعد الاستفهام كذا في المعنى والايعاد الوعيد والموعد مصدر مبمى بمعنى الوعد ( قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ ) من كلام الواحدى ومقابل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف للمذهب مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيها لا يجوز في الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتى فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيها بعد ( قوله اذا وعد السراء الخ ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلت لراء الثانية ياء كافي تقضى البياضى فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يفيد مبالغة ضرر كالقتل كابتضيهما مقام التمدح بالكرم والغفو فلا حاجة الى تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولادلالة للام على الخاص بأحدى الدلالات التثنية فن حل اتمالهما على شيء من التوكيد والتجريد قد غفل ( قوله الوعد والوعيد حق ) اى ما ترتب عليهما حق فالوعد حق المباد عليه تعالى اذا ضمن يعنى جملة تعالى حقاهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافي ما سيصرح به الشارح من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان ومقابل لو تم لدل على جواز الغفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بأن خلاف النص المنفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المنفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المناسى للمعنى القطعى وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يجبه على القائل لان مراده انه بعد امكان الغفو عن الكل فالويلهما اى الغفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة

اخبار عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك أولى

( قوله ما يبدل القول لدى ) هذه الآية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشمعها الحكم تجوز الخلق في مواعيد الفساق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما ﴿ ٢٠٠ ﴾ سويها ( قوله عن عمومات الوعيد الخ )

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقبل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى قلت ان حلت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف فيه لانه حينئذ ليس جبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذهب المنفرد عن عمومات الوعيد بالدلائل المنصبة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

بناء على انها مقيدة بشروط شرطها الله سبحانه وتقدير في علمه وادارته على ما يشعر به قوله من وجل قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله ان الله لا ينفرد ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فلا يلزم الخلف في وعيده كما لا يلزم التبديل في قوله والكذب في خيره

هو العفو اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كابد عليه قوله تعالى ولوردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المصيبة باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها مصيبة ومقرونة بالخطوف ورجاء العفو ولذا قال تعالى أفجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون الآية وبهذا يتقدم ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجوز الخلف في وعيد العصاة يستلزم تجوز في وعيد الكفار وهو باطل قطعا ( قوله وقيل ان المحققين على خلافه الخ )

( قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذهب المنفرد عن عمومات الوعيد بالدلائل المنصبة ) اى يمكن ان يفرض المذهب المنفرد عن عمومات الوعيد بان يقل انه داخل في عمومات الوعيد بالثواب من الآيات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذهب المنفرد خارجا

اى على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتى بل يزول بمرض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في صرفهم والقائل هو الامة الكنتازى في شرح المفاتيح وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لم يلزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر ( قوله قلت ان حمل آيات الوعيد الى اخرى ) تفصيل للجمع ما يمكن في مقام الجواب عن دليل المتزلة ومحاكاة بين الفريقين برجح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل في شاة تعالى عنده وليس باعتراف على المحققين كما هو لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المختصة عن آيات الوعيد فالوجه ما اشار المولى الخليلي من ان الكرم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشاة ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل ( قوله فيشكل التقصى ) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا وما يستتر بما قيل يمكن التخلص عنه بان يجعل آيات الوعيد على قيد

عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو نظام (السيئات) كالا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبديل القول ولا الكذب اصلا

كونها فضلا وعطاء من الله  
لان الفعل بخلافه وتحسين  
عبده منه في كسبه كقتل  
سبحانه من آمن وعمل  
صالحا فلا تقسم بهدوف  
ليجزى الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات من فضله  
وقوله ليجزى الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات بالقطر  
وقوله ومنهم سابق  
بالخيرات باذن الله ذلك  
هو الفضل الكبير وقوله  
ويزيدهم من فضله حيث  
جبل الاثابة والجزاء في  
مقابلة اعمال على موازتها

(قوله اللهم الان يحل آيات  
الوعيد على استحقاق ما  
اوعده لا على وقوعه)  
على ما صرح به يحيى بن  
معاذ وعلى ما حكى الفحل  
في تفسيره كاسر ولله  
رحمته اشار بقوله اللهم  
الى ضعف هذا الحل لما  
نقله عن الامام آغا  
من انه ثبت بسائر الآيات  
انه تعالى يوصل الجزاء الى  
المستحقين (قوله من غير  
وجوب عليه ولا استحقاق  
من العبد) ينتهي الى رد  
ما يستدل به المعتزلة على  
كون الثواب على الطاعة  
واجبا على الله تعالى وهو  
ان العبد المطيع استحق  
بطاعة الثواب فهو مستحق

هذين الوجهين فيشكل التفتي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحل آيات  
الوعيد على استحقاق ما اوعده به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى  
ذلك حيث قال تجزؤهم خالدا فيها (بل ان اناب) بالطاعة (فبفضله) من غير  
وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السنن بقيد الاستحلال او غير ذلك كان يقال في آية القتل ان المراد من قتل  
مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تليق القتل بالمشق وقاتل المؤمن لاجل كونه  
مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كسبه والمصنف في المواظف  
قانه فاسد من وجهين الاول ان قيد آيات الوعيد بقيد او توجيهها بوجه  
ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذهب المنفرد عن عمومات الوعيد  
فيكون مندرجا فيقاله الشارح واشكال التفتي مبنى على تقدير عدم القول بشيء من  
التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب فطما الثاني ان الكلام في اشكال التفتي  
عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزماته لا يخلص المجموع  
عن لزومهما (قوله اللهم الان يحل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه  
كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عدا هو  
ما ذكر ونجت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى  
ومن يعمل سوء فيجزه وقال اليوم تجزي كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل  
مقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا  
الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى تجزؤهم  
خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان  
تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انشي وبالجملة حل جميع آيات  
الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه  
واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق  
العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المترلة وانبات الشرطية الاولى من كلام  
المصنف اعني كون الاثابة بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لمدخل  
للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا ولو تزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه  
المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له  
في الدنيا من الم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد  
من الاستحقاق المني هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا  
لازما يقبح تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك  
وملازمة اضافتهما اليهما في مجرى العقول والادوات اذ قد ورد الكتاب والسنة  
بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا لتواب والمصية تكون سببا لعقاب  
وهو المراد مما حل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا وانباته

للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو محتج عليه تعالى فانما كان تركه متما كان الاثابة واجبا ووجه الرد ظاهر

والسبق بالخيرات باذنه من فضله ووعدهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله ومجرد ذكره وجميع بين الجزاء والطاعة في قوله جزاء من ربك عطاء واضاف الجزاء الى نفسه وبذل من الطاعة تكميلاً للمقتين ﴿٢٠٢﴾ واشعار بان جزاءه سبحانه لعملم الصالح

وكيف لا يكون كذلك وما يصدره من الطاعات انما هو بمقتضى على انه لا ينفى بشكر اقل قليل من نفسه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمصية (فبعده) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكة فيه التصرف فيه كيف يشاء (ولا يفتح) اجمع الامة على انه تعالى لا يفضل التيسير لكن الاشاعة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبح لان الحسن والقبح العقليين منتزعا والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيها فضل او يحكم الى حور او ظلم)

هناك ولا يمكن دفعه بان التقى هنا استحقاق الثواب والتمت هناك استحقاق العقاب اذ لا يستحقان عقلا في شيء منهما عند الاشاعة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقوله (وان عاقب بالمصية فبعده) اى عدم جوره وظلمه قاله الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للمصية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا يفسد (قوله) لانه لاحق لاحد عليه تعالى (دليل لكون العقاب بالعدل المتساوي للظلم بكل من المصين الآتين وهذا القول لى للظلم بالمصية الثاني وقوله والكل ملكة تقى للظلم بالمصية الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فظاهر اذا كان للمصية حق عليه تعالى من وجه فرما يقابل عيباته لحقه فتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما للمصية الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلاصه السعيد عن قول السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العيان ظلما له شيء من المصين كما لا يخفى فليس قوله والكل ملكة دليلا آخر كالتن (قال المصنف ولا يفتح) عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم تقى الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق بالذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله) لا يفضل التيسير اى لا ينصف بضم قيعب والذم كقبح في الابدان التفاعل من انصف بالفعل لا من اوجده فالتعظيم من انصف بالقيام لا من اوجده كالاسود ما انصف بالسواد لا من اوجده السواد فيه فالتعظيم بالذم ليس بفتيح بل الاتصاف به (قوله) لان الحسن والقبح العقليين الى آخره (تليخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى متعلق بالذم فذلك القبح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند الشارع يدرك بخطابه الاول باطل والالزام القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى متعلق بالمدح مع تحقق حكم المديح قلنا الجريان عموم اذا مراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشارع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء والتخيير او بالمدح او بالذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والتناء عليه

نفس عطاؤه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امتثال امره الصادر من البعد واتيانها بالحسنة وعمله بالمعصية وكونه عطاء بالنظر الى ان تلك الحسنات كلها من الله تعالى بمقتضى وعيادها وتكميكن البعد منها في كسبه ايها بخلاف جزاء الطاغين حيث لم يصفه الى نفسه ولم يجعله عطاء مع جملة ذلك سببا عن عمامه كافي قوله تعالى ليجزي الذين اسؤوا بعملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى اذا لممكن في حديثه ما رعن الكلمات وخال عن الخيرات باسرها وماله من الجبهات الوجودية والحيثيات الفعلية من عطاءه سبحانه كقوله وما بكم من نعمة فمن الله واما الشرور والمعاصي والتفاسس كلها فمن تقريط الانسان وتقصير في عقائده واما عمله وتعلق الممكن اذا خلى وطبعه وترك نفسه كقوله تعالى ما صابك من حسنة فمن الله وما صابك من سيئة فمن نفسك وفي الحديث القدسي يا مبادي اعمى اعمالكم احصيا عليكم ثم اوفىكم ايهاا فمن وجد حيا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلوم الا نفسه احرجه مسلم (واجمع)

(قوله) وكيف لا يكون كذلك اى وكيف لا يكون الاتابة بفضله لا باستحقاق البعد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر من البعد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق البعد بذلك الثواب على

لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المني محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم الطالبين واقدّر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا فسخ

واجمع الائمة عليهم السلام واعلمهم على ذلك دون انهم قد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال في نفي الشرعين اذلا شارع فوق تعالى حتى شرعهم الله تعالى وايضا لا يتصور التواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقام الى النقض المذكور مع جوابه ( قوله لما تكرر وتقرر ) من انه المسالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجال فلا استدراك لان الاجال لا ينفي عن التفصيل والظاهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه ( قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه ) كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم بمجاوزة الحد وهذا المعنى اعم متافقا من الاول لان المراد منه وضع الشيء موضعه اللائق به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك ونعمه فيه موجبا لقيح عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك الموضع والتواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعاصي اذا لائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضائه فيما خلقت هي له من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري العقول والعبادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا في المتل ومن استمرى الذئب فقد ظلم وكما ان الظلم للمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذلك الظلم بهذا المعنى اذا ما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لقملة تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع يمكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول ( قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق لكان ذلك الوضع اما بمحكم حاكم عليه بوضعه فيه او لجهل بكونه لا تشابه او للعجز عن وضعه في موضعه وعدم القدرة عليه والوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين \* الاول انه يدل على ان افعاله تعالى مواضع لاجبة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة \* الثاني ان كلا من الاستدلاليين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم للمعنى

على انما لو فرضنا صدور  
من العبد حقيقة فهو كما  
لا يستحق به العبد التواب  
والموض على رأى المعتزلة  
وذلك لان شكر النعم  
على نعمه بالطاعات والعبادات  
واجب عندهم ومن  
المعلوم ان الطاعات والعبادات  
الصادرة من العبد لا يفي  
بشكر اقل قابل من نعمه  
العظيمة الجملة فضلا من  
ان يزيد عليها فيستحق  
العبد بها التواب والموض  
فان ذلك ليس الا كمن  
لجاء له نعم الملك الوهاب  
عليه بما لا يحصى بغيرك  
انعم فكيف يحكم العقل  
بان يجب التواب واستحقاقه  
ايها ( قوله والله تعالى  
احكم الحاكمين ) فلا يتصور  
في حقه ان يضع شيئا ما في  
غير موضعه بمحكم حاكم  
واعلم الطالبين فلا يتصور  
منه ذلك الوضع جهلا  
بموضعه واقدّر القادرين  
فلا يتصور منه ذلك  
بالعجز عن وضعه في  
موضعه

منه تعالى والجور والظلم فيجب فلا يفسد افعاله واقوله اليهما ( يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله ) الفرض هو الامر بالاعتناء على الفعل فهو المحرك الاول

الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل زاعهم في افعاله المقدرة بمعنى لو ترك المؤمن او الثواب كان ظلما وللانشارة اليه قل المصنف ولا يفسد الى افعاله ظلم فلا يكون شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشترنا ولا يحصل الابان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق مُتَصَرِّفا كيف يشاء مستلزم لانتهاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الافعال المحققة كالامانة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى عند جميع المذاهب ( وقال المصنف لا غرض لفعله ) قال الشريف المحقق في حاشية مختصر الفرض والملة الثانية مالا جلله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف العادة كما اذا اخطأ في اعتقاده انتهى فعل هذا بين الفرض والعادة صوم من وجه بحسب الحمل لان على الفرض والملة الثانية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء قاذرة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فصل الفاعل لاجل اعتقاده انه يرتب عليه المصلحة المعنية فان لم يخطأ في اعتقاده بان ترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة فرض باعتبار الوجود العلمي وقاذرة باعتبار استعداتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بقاذرة وغاية حيث لم توجد في الخارج وان فعل غير مملوطة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المرتبة قاذرة وغاية وليست بفرض ولا يتاخر ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى قاذرة ومن حيث انه طرف للفعل ونسبته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك العمل يسمى بالقياس الى الفاعل فرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالفرض والملة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان قاذرة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من الملة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الفرض ما هو الفرض الموجود المسحوق بالاسمين كما صرح به ومن الفرض في الحاشية مطلق الفرض سواء كان موجودا في الخارج او لا ثم يتجه عليه ان كون القاذرة والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يرتب القاذرة في انتفاء النفس القاذرة اعم مطلقا من الغاية المهم الا ان يستبر اقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات ( قوله فهو المحرك الاول ) لانه الباعث للإرادة واما المحرك الثاني فهو الارادة الجازمة والتحريك هنام باب الحجازي بمعنى

( قوله لا غرض لفعله )

قد سبق مناقى صدر الكتاب ان في تحليل افعاله تعالى ثلاثة مذاهب وعمل الخلاف في الحقيقة في صدور الافعال على الوحوب والرجعان اولا هذا ولا ذلك فتالت الحنفية والصوفية بالاول لا بمعنى انه بوجه عليه نفسه او غيره بل بمعنى انه من مقتضى الحكمة لا يمكن تحلفه لكمال قدرته وعلمه ومقام كرمه وفضله ولا يتأتى ذلك الاختيار لكونه يعلمه وقدرته وارادته ويكون ذاته المقدس المتعالى عن ان يتسبب في فعله حوادث او ان يحكمه عليه بواعث هو الملة الغائية في خلقه مع تراخيه عن شوايب التأخر وواردات التنير التي ربما تلحق العلة الغائية لكونها واقعة في الزمان لقصور في الفاعل ادالة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة الملل وسبب الاسباب وهذا هو المراد من قولهم انها معلقة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالتالي والاشاعرة بالتالث

( قوله والله تعالى اجل )  
 من ان يفعل عن  
 شيء او يستكمل بشيء  
 فلا يكون فعله مملا  
 ( بفرض ) يسمى ان  
 كون فعله مملا بالفرض  
 يستلزم كونه تعالى متفعلا  
 من غيره الذي هو ذلك  
 الفرض ومستكملا به  
 اما الاول فلان كونه  
 قاعلا اذا كان بذلك  
 الفرض كان ذلك الفرض  
 موثرا في ذاته تعالى بحمله  
 قاعلا وهو ظاهر واما  
 الثاني فلان فعله تعالى  
 لو كان لفرض من تحصيل  
 مصلحة او دفع مفسدة  
 لكان ناقصا لذاته مستكملا  
 بتحصيل ذلك الفرض وما  
 ينشئ ان يعلم في هذا المقام  
 هو ان كل حكمة ومصلحة  
 يرتب على فعل يسمى  
 غاية من حيث انها طرف  
 الفصل وقاعدة من حيث  
 انها يرتب عليه فالفائدة  
 والناية متحددتان ذاتا  
 مختلفتان اعتبارا ويسمان  
 الافعال الاختيارية وغيرها  
 واما الفرض فهو ما لاجله  
 اقدام الفاعل على فعله  
 ويسمى علة غاية له فالفرض  
 والملة الغائية مختلفتان  
 اعتبارا ايضا وقد يخالف  
 الفرض قاعدة الفصل كما  
 اذا اخطأ في اعتقاده

للفاعل وبه يصير الفاعل قاعلا ولذلك قيل ان الملة الغائية علة قاعلية لفاعلية الفاعل  
 والله تعالى اجل من ان يفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله مملا بفرض  
 وايضا كل من يفعل لفرض فوجود ذلك الفرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان  
 لفعله تعالى فرض لزم كونه مستكملا بفرضه وهو ذلك الفرض واورد عليه انه يجوز  
 ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لالاية تعالى فلا يلزم الاستكمال بالفرض وورد به ان كان  
 سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر  
 اى لا بدونه لان الفرض هو الملة الغائية ومطلق الملة مفسرة بما يتوقف عليه  
 وجود الشيء وحاصل مراده ان للفرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل  
 ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان الملة الغائية علة قاعلية لفاعلية الفاعل تنبها  
 على ذلك التأثير والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشئ  
 من جهة الممكنات التي من جملتها المصالح والافراض او مستكملا بشيء منها  
 فاندفع كثير من الاوهام نعم يحج عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم  
 للارادة والفعل واستحاطت في شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يمرض عنه ويأتي  
 بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالفرض الثاني  
 لو كان شيء من الممكنات غرضاً لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل  
 بتجبة ذلك الفعل ويتوسطه لان ذلك معنى الفرض واللازم باطل لما ثبت من استناد  
 الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البض اولى بالفرضية والتجبة من البعض  
 الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما  
 لو كان لكل فعل فرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء الى فعل لا فرض  
 عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفسار في النار لا يقبل فيه نفع لاحد لكنهما انما  
 يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الترتيب المحقق على  
 الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فصل هو فرض لقائه اذ لا يجب في الفرض كونه  
 مقابرا للفعل بالذات بل يكفيه التباين الاعتباري كما في تحصيل العلوم النبر الآلية  
 ( قوله وايضا كل من يفعل لفرض الى آخره ) اذلولوا الاولوية هناك لم يكن  
 ملاحظة ذلك الفرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولما لم يلزم الاستكمال  
 بالتبعية في الفصل بلا فرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم  
 كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجح محل نظر لابد من دليل  
 يدل عليه ودعوى البدهة غير مسموعة ( قوله لزم كونه مستكملا بفرضه ) لانه  
 بايجاد فعل يرتب عليه الفرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل  
 تلك الاولوية استكمال بسبب التبعية من جهة الممكنات وهو ذلك الفرض سواء  
 كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال اليد بتحصيل  
 اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الفرض والاتصال



حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعتباره  
بدئية وان كان حصوله اولي له تعالى لزم المحذور وما نشاهد من ان الشخص قد فعل  
فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة فعله لنفع نفسه فاما بما فعله اذا كان نفع ذلك الغير اولي  
واحسن بالنسبة اليه من عدم نفسه مثلا اذا احسن الى غيره. ثواب الآخرة اولكونه  
محبوبه او متوقفا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه فارحم والمطوعة عليه فلازالة  
رقعة القلب اللازم للجنسية كمن يتخذ حيوانا من المملوكة فهو بالحقيقة لازالة المارقة  
عن نفسه والمعتزلة اجتوا القله تعالى غرضا ومحمكوا بان الفعل الخالي عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا قبل ان كان  
المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب  
فالمراد استكماله تعالى بإيجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد نفس الفعل  
فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التناير الاعتباري بين الفعل والغرض  
منه كاف والكل قائم اما التوجيه فلما عرفت واما الاراد فلان الفعل هو البعث  
مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم فتحصل  
الكمال معنى عام له اسباب من جعلها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من  
جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان  
والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقدير هذا الدليل  
مبنيا على كفاية التناير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلووا بمد هذا  
بازوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قاذرة فيه كما عرفت ( قوله  
لا يكون باعتباره بدئية الخ ) قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولما  
قال صاحب التوضيح في بحث هذه الجواب غير مرضي لانا لان لم انا اذا استوبا  
بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا وباعتنا ولا سلم الترجيع من غير مرجع لم لا يجوز  
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد  
الفعل من الماعل المختار فلا يرد ان المرجح هو الارادة لا الاولوية فان قلت هذا ينافي  
استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصلح والاغراض على افعاله تعالى عادي  
بمضى جريان فادته تعالى على ايجاد تلك المصلح عقيب افعال مخصوصة لا عقل بمعنى  
توقف المصلح عليها والمانق للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عاده  
تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها  
بدون الارسال فلا اشكال ( قوله وما نشاهد الى آخره ) منع للشرطية الاولى التي  
ادعى بداهتها مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه  
وذلك المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع  
والافق المقدمة البدئية غير موجهة وقوله فانه في الحقيقة فعله الى آخره جواب  
عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان يحمل المشاهد معارضة في الشرطية الاولى بناء

(قوله راعي الحكمة الخ) فيحدث ﴿ ٢٠٧ ﴾ منه الكائنات ويصدر عنه الحوادث مرتبطة بعضها

بالبعض الى انقضى مراتب الوجود ومنتبهة الى غاياتها الممكنة لها على احسن الوجوه واكملها واحمد الانحاء واجملها على سعة استعداده وقدر حوصته كما قال الله تعالى كلا نعم هؤلاء وهؤلاء من عطا ربك وما كان عطا ربك محظورا وهذا هو التعليل الذي يقول به الحنفية ومراعاة الحكمة التي ربما يبررون منها بالعاقبة الحميدة وقد برهن عليه الفزالي بانه اذا ترك ذلك لا يمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لم يقدر عليه ولا انه علم وتركه لتزاهة عن الجهل والعجز والبخل فيجب عنه وهذا لا ينافي الاختيار بل يؤكد لان الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وارادته وفرط جوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس في الامكان ابداع بما كان واستحسنه الشارح في بعض تصانيفه وقوله عن بعض المارقين (قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان البعث هو الخلق عن النفثة والمصلحة لا الخلق عن الفرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصلح لا تخصي لكن لاشئ منها باعثاله على الفعل كما يشعر به قوله (راعي الحكمة فيها خلق واسر) وادوع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثاله تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يفرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخرى على ذلك الفرس كالاستغلال به والاستنفاع باغصانه وغيرها مع ان الباعث له على الفرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصلح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة الى الفارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاعراض مأولة بتلك الحكم والمصلح

على تنزيل بداهتها بمنزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون ممارسة في المقدمة لاغصبا حينئذ يحمل الجواب على التبع (قوله لا الخلق عن الفرض الى آخره) يعني البعث مالا فائدة فيه لا مالا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الفرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما صوما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الفرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بلعنى الذي ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لا تخصي للإشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق البعث على ما لا فائدة بتدبيرها فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعين ومن غفل عنه قال ماقال (قوله وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الفرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتيب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والالكان الاستغلال والاستنفاع وغيرها غرضا للفارس العالم بترتيبها على الفرس والالزام باطل لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتيب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لترتيب الصلاة الاولى الكعبة لترتيب الحج مع العلم بترتيب رؤية المنبر في المسجد وترتيب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتيب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الفرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست غرضا لاصالة ولا تيسر ومقابل وان لم يستلزم العلم بترتيب المنافع للفرضية لكن كونها مرادة مستلزما لها ظاهرا البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لفرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنى الفرض وقد عرفت ان الفرض هو المرجع لتعلق الارادة (قوله والآيات والاحاديث الخ) دفع ممارسة بدليل نقل بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالفرض لما وقع التعليل في الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

مولى منافع له لا يأتى الا يكونها عللا غائية وباعثه تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمى شأن العلل الغائية

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ) والاشاعة لما انكروا عقلية الحسن والقبح بالمعنى المتعارف وجوزوا ورود الترائع على عكس ما وردت وظهور ﴿٢٠٨﴾ الوقائع على ضد ما وقعت لزعمهم

واذا ثبت ذلك علمت ان مقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيا الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكدمات ونحوه المسكرات وما شبه ذلك واما تميمه بانه لا يتخلو فعل من افعاله عن غرض فحل بحث كلام غير منقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة لثبوتها من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد تربتها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علنا وببعضها مما يخفى الاعلى الراغبين في العلم

في اسرائيل الآية واما لما شايمة في القرآن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل في الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتبع ذلك لو لم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام المسابقة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشري والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام بطريق الاستتارة التبعية بتشبيه ترتب المداوة على الالتقاط بترتب الفرض على الفعل الملل به كما قيل واما في التجوز بطريق الاستتارة المكنية بتشبيه المداوة بالفرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخيل اما على حقيقتها او على ان تحمل استتارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارقة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعا وليس كذلك فلا وجه لحل جميع لامات التعليل في النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر المتأخرين ومنهم الصدر الشريف الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة الشافعي في كتابه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض فحل بحث (قوله) وادانفت ذلك اي صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفي التعليل ورد دليل المتقدمة على اثباته علمت الى آخره وقد صرفت ما في دليله وايضا لاستحالة في الاستكمال المترتب على الافعال كمنطق السمع والبصر المتربين على ايجاد المسموع والبصر فظاهر انما اوردته على العلامة ليس بشيء اصلا فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة لا تكون صارقة للنصوص عن طواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه او يحكم بنفي التعليل في تلك جهات الادلة المتعارضة الثقلية والقلبية وما قيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح ظاهر لا ستره فيه ولا مجال للافتكار فلا يصلح لان يكون محللا لبحث والزاع واما تميمه بانه لا يتخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فحل بحث وصالح للتراع لكون التعليل في البعض الآخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنس والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حل الخلاف

ان لا يكون لقوله ان الله تعالى يراعى الحكمة ويرتب على افعاله المصالح والمنافع مصداق يطابقه ولا واقع ولا انكروا تعليل افعاله تعالى الذي يدل عليه الآيات القطعية والاحاديث البينة لزعمهم ان يكون صدور الحوادث ووجود الكائنات على سبيل الاختلاق البعث وان لا يكون نسبتها اليه سبحانه اولى من نسبتها لغيره تعالى لعدم الارتباط بينهما كما لا ارتباط بينه وبين غيره لا ينسوه ان كونه صادرا عنه تعالى لانه هو الذي اوجده دون غيره لان الكلام فيه لكون نسبتها الى واحد منهما بالجواز اذا تفرق بينهما في هذا المعنى الا في النسبة المتنتزة بل ليس في الامكان اجمع مما كان يصدر عنه كل ما فيه على سبيل الوجوب عنه بالاختيار قال صدر الشريف افعاله تعالى بترتب عليه الحكم على سبيل الزوم عقلا بمعنى عدم جواز الافتكاح فضلا

لا وجوبا وقال ابو المين المكي لاي معنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل معنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لا يوجد انتهى كلامه بعبارة

(قوله فليس للمقل حكم) لا يصح ﴿٢٠٩﴾ تفرسه على ان لاحا كم سوى الله فان الحنفية ومن وافقهم يقولون بتقليد

الحسن والقبح مع قولهم بان الله تعالى لاحا كم سواء كما قال الله تعالى ان الحكم الا لله خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه موجب لما استحسنته ومحرم لما استقبحت على القطع والبتات فوق الادلة الشرعية لانها امارات يجري فيها المصالح والتبديل فلم يحسوزوا ان يثبت بالشرع ما لا يدركه العقل والاشاعة خالفوا في عقلية الحسن والقبح وانكروا الجهة الصالحة الشرعية الحكم بالامر والتهى وجوزوا ان يرد الترائع التابعة بتعريم المأمورات وايجاب التهليل على عكس ماوردت وماذهب اليه الحنفية شكر الله مساعيهم هو الذي يحفظه المقول ويصدق المقول فان الشرع لا يرد الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا مما عارض سابق)

مراته هو الحكم على الاخلاق لقوله تعالى له الحكم (قوله الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة كمالا ككون العلم صفة كمال وارتفاع شأن من اتصف به والقبح كون

الصفة كمالا ككون العلم صفة كمال وارتفاع شأن من اتصف به والقبح كون

المؤيد بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لاجل ما لا يحد من الانتهاء الى ما لا يكون مما علم فيما سبق) فليس للمقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سيئا للثواب (والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون الفرض قطعيا لتسلسل وانه لا يسلل لتخليد الكفار قطع لاحد انتهى فقل هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شقي التزديد انتهى فيه نظر لان دليل الاستكمال مذكور وهو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينزعه في تليل البعض فذلك التحرير لا يتدفع عنه ايراد الشارح وايضا محاذرة العلامة في التهذيب منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالخير وبلزوم انتفاء الاستعداد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليل التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجع مذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار مذهب اليه الفريق الاول ومذهب الفريقين متدافان (قوله المصنف ولا حاكم سواء الحكم) المراد بالحكم مافى قوله ولا حاكم عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولهذا قال الشارح هذا مما علم فيما سبق يبنى دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى العادة فليس مراده انه معلوم مسبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لاحا كم عليه وانتفاء الحكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريدانه الحكم في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحكم سواء لجواز ان يكون هناك حاكم سواء يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك المير لا يقال بل ذلك الحكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد من الحكم بحسن الاشياء وقبحها بالعلم المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواء لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بإيجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كما مر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يبنى ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان وانقضاء حال ثم المراد كونهما ممتقي كمال ونقص في نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للفرض ومنافرا وممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفي حكمه فهما بهذين المنيين من الصفات الحقيقية لا لاضافية فقل هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهما المعنى حسنا وقبحا عند الواجب تعالى وعند جميع المقول لان مافى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى

الصفة صفة نقصان ككون (١٤) ﴿كتبوى على الجلال﴾ (ن) الجهل صفة نقصان وانقضاء حال لمن اتصف به

ومذاق المصلحة لان  
الحكيم التمثل لا يلبق منه  
الاحمال وقد قال الله تعالى  
ان الله يأمر بالعدل والاحسان  
وايتناه ذى القربى وينهى  
عن الفحشاء والمنكر  
وقال ويحل لهم الطيبات  
ويحرم عليهم الخبائث الى  
غير ذلك من الآيات  
والاحاديث فانها تدل  
على حسن العدل والاحسان  
وقبح الفحشاء والمنكر  
وطيب الطيبات وخبث  
الخبائث قبل ورود الشرع  
وتساق الحكم به كيف  
ولولا ذلك لما كان لكونه  
تعالى عليا حكما واقع  
يطاوعه وتكون الشريعة  
المطهرة المحمدية البالغة  
الى اقصى النسيات من  
الكمال مطابق بصدقه

( قوله الثاني ملازمة  
الفرض ومنافرة ) فما  
واقف الفرض كان حسنا  
وما خالته كان قبيحا وما  
ليس كذلك لم يكن حسنا  
ولا قبيحا ( قوله وقد يبر  
عنهما بالمصلحة والمفسدة  
فيقال الحسن ما فيه مصلحة  
والقبيح ما فيه مفسدة  
وما خلا عنهما لا يكون  
شيئا منهما

والثاني ملازمة الفرض ومنافرة وقد يبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان  
جميع ذلك انشاء المحقق الشريف في شرح المواقف ومقاله بعض الافاضل من ان  
المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ومختلفان باختلاف القول لا كونهما  
كذلك في نفس الامر والارجح هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كالا  
او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث  
فلوجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه نظر من وجوه اما  
اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه  
معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نعلم ان كل ما كان كالا او نقصانا في نفس  
الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفاته تعالى كمال بهذا المعنى وليست  
تماثلتق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم في الجواب عنه ولا يخفى انه انما  
يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا خص من افعاله تعالى بخذف  
الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوها في اثبات الحسن والقبح العقليين  
في افعاله تعالى فلا ريب انما فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية  
والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فباية ان المعنى الاول يستلزم  
الثالث واللازم بغير الملزوم وربما تحكم القول بالملزوم اى بكونهما صفتي كمال  
ونقص وتتردد في كونهما معدوما ومذموما ضده تعالى ولو سلم الكل فضاية  
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه  
الاشارة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للانسان حسن وقبح  
بالمعنى الاول في ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض  
اقسامه غير مخذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة  
الكمال او النقص عند العقل لافرض الامر لم يمكن للانسان ان يثبت شمول علم  
الواجب بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب واللامعترلة اثبات  
يما لا يطلق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب واللامعترلة اثبات  
الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم  
وان لم يكن تقصا في نفس الامر فالخلق ما اشار اليه الشريف ( قوله والثاني  
ملازمة الفرض ومنافرة ) فاما كان ملازمة للفرض كان حسنا وما خالته كان قبيحا وما  
ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا ( قوله وقد يبر  
عنهما بالمصلحة والمفسدة  
فيقال الحسن ما فيه مصلحة  
والقبيح ما فيه مفسدة  
وما خلا عنهما لا يكون  
شيئا منهما

هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذها العقل ويختلف بالاعتبار  
والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والتواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو

العقل او منافرة له لفرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حيث لا يكون من قبل  
ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كمثلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف  
ان هذا المعنى لا يجمع المعنى الثالث في افضاله تعالى والانزاع ان يكون افضاله تعالى  
ملاحة لفرضه او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما سترف  
واللازم باطل لتزوجه عن الفرض ( قوله ثابتان للصفات في انفسها الى آخره )  
لا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار  
والا كان صفة حقيقة غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالاصواب ذكر هذا القيد  
في المعنى الاول وتركه هنا كافي لشرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر  
عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما وبؤده قوله وان ماخذها العقل اى  
يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثاني بالاعتبار فان  
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لفرضهم ومفسدة لاصدقائه ومختلف لفرضهم  
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لصفة حقيقة والا لم يختلف وليس المراد  
ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الفرض غرض  
العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على  
ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم  
ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه  
بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما في تصمم العلوم وافراد الاول في الصفات  
الذاتية الكمالية وافراد الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام  
في القبح بهذين المعنيين ( قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره ) فإيتعلق  
به المدح في العاجل والتواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل  
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا  
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم  
وترك التواب والعقاب كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل  
محمدا او مذموما عند الله تعالى اهم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباره  
اولا لثبوتها منها ( قوله وهو محل اختلاف ) اى المعنى الثالث هو المراد في محل  
التزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان قال في شرح المقاصد قد استظهر  
ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس التزاع في الحسن  
والقبح بمعنى صفة الكمالية والنقص كالمجهول وبمعنى الملاحة للفرض وعدمها  
كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري المادات  
فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما التزاع في الحسن والقبح عند الله

( قوله وان ماخذها العقل )  
اى هما امران يدركهما  
العقل ولا تعلق لهما بالشرع  
( قوله ويختلف بالاعتبار )  
فان قتل زيد مصلحة  
لاعدائه وموافق لفرضهم  
ومفسدة لاوليائه ومختلف  
لفرضهم فدل هذا  
الاختلاف على انه امر  
اضافى لصفة حقيقة  
اذا الصفات الحقيقية  
لا تختلف كالا يتصور  
كون الجسم الواحد ابيض  
واسود بالتقياس الى  
شخصين ( قوله والثالث )  
تعلق المدح والذم عاجلا  
والتواب والعقاب آجلا  
هذا في افعال العباد وان  
اريد به ما يشمل افعال  
الله اكتفى بتعلق المدح  
والذم وترك التواب والعقاب

تمالى بمعنى استحقاق قاعه في حكمه تعالى المدح او الذم عاجلا والتواب والعقاب  
 آجلا ومعنى الترضى لتوب والعتاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما  
 قال وبالجملة كل ما يستحق الى آخره لان لاحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل  
 ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملازمة الطبع ومناظرته  
 كالحلو والمر فاللهاء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملازمة الفرض  
 والاولى لاهل الفس ان يتراضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير  
 محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والترخيص لهم بانهم اشتبهوا بعض  
 المعاني والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونها عقليين بان مثل حسن العدل  
 والاحسان وقبح الظلم والكفر ان مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يستبينون  
 بدين كالبراهمة والذهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق  
 وقبح الكذب وحسن اتقان من اشرف على الهلاك في الايتصور للمنفذ نفع وغرض  
 ولو بالمدح والتناء عليه وقبح ترك ذلك الاتخاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل  
 بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن  
 المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملازمة للفرض العامة وفي الاتخاذ بمعنى الملازمة  
 للطبع للمجانسة بين المنفذ والمنترف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة  
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعاني الاخر يكونان مدارا للمدح  
 والذم لكنهما مدح وذم في مجازي القول والمعادن ولا يرتب عليهما الثواب  
 والعقاب وانما يرتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما يسائر المعاني لا يستلزمان  
 الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبيران ماهو صفة كمال او نقص في نفس الامر  
 فهو محمود او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعديل  
 العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك  
 بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يعتمد عقلا فلا اعتراف بذلك وانكار هذا  
 بعيد عن الحق انتهى ولا غمض الابان يقال ليس كل مدح او ذم مما يرتب عليه  
 الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطابق  
 العلم (بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) بتزويل التمدى  
 منزلة اللازم لتقص الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كاذكر في علم المعاني لكونه  
 صفة كمال في نفسه لا في غرض حصل مع ان تحصيله لفرض قاعد مذموم عنده  
 تعالى فتحصله محمود عنده تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى  
 لامر خارج هو الفرض اتقصد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله  
 بمعنى استحقاق قاعه الى آخره وبالجملة قلنا في الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا  
 الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمه لان تحصيل الاسباب المصيبة حسن بهذين  
 المعنيين وقبح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في فعل

عندنا مأخوذ من اشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها لا يخفى المدح والذم  
والتواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس  
الحال عند المعتزلة عقل قالوا القتل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح  
يقتضى مدح فاعله وتوابعه وبقائه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كعكس الصدق  
التام وقبح الكذب الصار وقد تدرك بالنظر كعكس الكذب النافع وقبح الصدق الضار مثلا

واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد تجتمع الثالثة في قتل  
واحد كتعلم العلوم وتركه فان التلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن  
بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملائما للعرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه  
متعلق بالمدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث ادا كان لعرض صحيح  
( قوله لاستواء الافعال في انها الى آخره ) يعنى ليس لها في ذواتها جهة محنة  
او محبة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر  
والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح يعنى ان العقل امر به لحسن  
او نهى عنه لقبح وعند المعتزلة من مقتضاته يعنى انه حسن قاصر او قبح نهى عنه  
فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح شافعين حاملين لفضل لذاته او بجهاته  
ووافقهم اكثر المتأبدية بخلاف الاشاعرة ( قوله قالوا القتل في نفسه الى آخره )  
انما حل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب  
الآتية ( قوله كحسن الصدق النافع ) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار  
لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ يوسف النفع والضرر بان يقال هذا  
الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان  
مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافي الحسن والقبح بخلاف ما اذا قلنا  
هذا الصدق الصار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يحلج الى الاوهام ان  
ضرر الصدق يزيل حسنه وضع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني  
حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح  
الكذب ذاتيين لا يزولان بامراض فهما في المسالين باقيان على حسنه وقبحه قاله يبح  
في الاول اضرار الغير لافض الصدق والحسن في الثاني نفع الغير لافض الكذب  
هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالظن على مذهبه  
يمكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن  
الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات  
كما في العلم اليتيم على ما يبحى كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل  
على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يبارزه في الظاهر احتجج في الحكم  
بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف  
بالاعتبارات والاضافات وبهذا يتدفع ما لورده ابن الكمال على مافى التلويح حيث



وقد لا يدرك العقل بنفسه بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة حسنة او مقبحة كافي حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في التسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاولين منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفي انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجود واعتبارات واصناف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كافي لعلم اليقين للتأديب او العظم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

قال لا يخفى فسادُه وللإشارة إليه قال الشارح مثلاً فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للعقل في نفسه الى آخره فلا بد من التمثيل على مذهب ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهب ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعاً لبعض الآخر او لا فاذ كان نافعاً فسد الجبائي يكون حسناً باعتبار النفع وقيحاً باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع ( قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره ) قيل هذا يناق قولهم بقلية الحسن والقبح فان مضاهيهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدمي الاشارة ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه يثبت بالعقل ومدمي الممتزلة ليس ببعض ثابت بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع في طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يحكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم في ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا الممتزلة ( قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره ) مبنى ان الحاكم في التسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير ( قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره ) اي من الممتزلة وهذا البعض من الذين جاؤا بدلا وائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كاذن اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلقوا فتنهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائي ( قوله كافي لعلم اليقين ) ولعل المتقدمين يعملون لعلمه لشرع التأديب فعلا ولنرض الظلم فعلا آخر فافهم ( قوله والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره ) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير

ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله بل ينشأ ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله ( فالحسن ماحنه الشرع والقيح مابقه الشرع ) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وباضاه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور ففى قوله ماحنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعى تعريفا وتزجها كفضل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

تعالى انما يفهمها عن افعال العباد لاعتبار افعال الواجب تعالى ايضا والمتمثلة عمومها عن الكل والاشاعة انكروها في الكل ( قوله ان العبد غير مستقل الى آخره ) الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كافي الموافق والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا يتنافى مدخلة العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويرتب عليه بذلك المدخلة استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلفه على قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق ان لا تقول كافي المعنى وبعد ينه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتى من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتضاه على ترتب الثواب والعقاب وامراضه عن ترتب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير ( قوله ابتداء ) اى لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة ثمها بوجبان وجود المقدور كما سبق ( قوله وعلى الوجهين الى آخره ) اذ لا مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا الحلية للفعل والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام ( قوله ففى قوله ماحنه الشرع الى آخره ) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ماحنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب بأياه يقتضى ان الحسن مادل للشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثناء في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل ما نقلناه عن شرح المواضع من انبساط الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث ان يكون ذلك الاثبات ناظرا الى الظاهر ونفى الواسطة ناظرا الى التحقيق ( قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره ) الظاهر انه اعترض على التعريف

( قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله ) وذلك لان ما ليس فصلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وكذلك ما قاله المصنف في المواضع القبيح ما يبي عنه شرها والحسن بخلافه وقال في شرحه  
 للمختصر المباح عند أكثر أصحابنا من قيل الحسن وفعله تعالى حسن أبدا بالاتفاق  
 وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بأفق المصوم وفعله السي مختلف  
 فيه (وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية) باعتبارها حسن أو قبح كما قال به بعض  
 بأنه غير مانع عن الإغيار وهي فعل البهائم وغير المكلف من الإنسان والجواب عنه أنه  
 ليس بتعريف بل محمول أهم من الموضوع في الحكم المتفرع على ماسبق وإن كان  
 ما في المواضع تعريفا ولو سلم فالتعريف بالأعم جائز هنا لأن الفرض يبين أن الحسن  
 والقبح ليسا بما حسنه العقل أو قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم  
 الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعله الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم  
 ولا يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما مر به  
 الشارع سواء كان الأمر للإيجاب أو للتدبيل والإباحة على ما اختاره صاحب التوضيح  
 كاقيل لأنهما يستلزمان خروج أفعال الله تعالى عن تعريف الحسن وإنما ساغ  
 ذلك لصاحب التوضيح لأنه أراد تعريف الحسن من أفعال المكلفين كاهو المناسب  
 لعلم الأصول وقصد الشارح هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع أفعاله  
 تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وإن خفي على القائل (قوله) وكذا ما قاله  
 المصنف (إلى آخره) أي يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف أيضا وهو  
 مع كونه إرادا عليه أيضا لا يخلو عن تأييد قوله فمضى قوله ما حسنه الخ كما أن قوله وقال  
 في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للإيراد بفعل البهائم وجواب عنه فعل السي لا يخلو  
 عنه وإن خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة اندرج فعل السي في الحسن خرج فعل البهائم  
 من غير اشكال (قال المصنف وليس لفعل صفة الخ) مختلف على قوله فالحسن ما حسنه  
 الشرع عطف لازم على المازوم لأن كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة  
 وكونها شرعيين متفرعين على نفي حكم العقل في حسن الأشياء وقبحها لأن الحكم أما الشرع  
 أو العقل وإذا بطل الثاني بقوله ولا حكم سواء نعين الأول ولا يخفى أن كون العقل  
 حاكما كونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الأفعال واجبا عليه كلها مبنية على أن  
 يوجد في الأفعال في نفسها أي مع قطع النظر عن ورود الشرع حجة محنة أو مقبحة  
 هي إما ذات العمل عند أوائل المتزلة أو صفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يليهم  
 أو في القبيح فقط عند بعض متأخريهم أو صفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر  
 منهم كما صرحت فتقترض المصنف لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أيضا وقدم  
 هذا الكلام على الكل وقرع عليه جميع تلك الأحكام بأن يقول وليس حسن الأفعال  
 وقبحها لذاتها ولا لذاتها الحقيقية أو الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها  
 ولا حكم ولا واجب عليه تعالى كالأطفال والأصالح والعوض الخ لكان أولى بثبوت  
 تلك الأحكام بأدلتها القلبية لأن تلك الجهة هي المدار للحسن والقبح العقلين وجودا

المتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولا متجزء) لعله اراد باحدهما الاشتغال على الاجزاء بالقول وبالاخر الانقسام القرظى او الوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزى عن ذلك (ولاحظه) يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان احدى مركب من الذاتيات ويمكن حله على ما يرادف الهسية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له)

وعندما فسر اثبتنا اثبتها ومن فهاها فهاها وللانصاعة على قبيحا ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلة المبد في افعاله ومنها ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يختلف القبح عنه في جميع المواد واللازم ماطل لتخلقه عنه فيها توقف عليه اتقاضي عن المملوكة وهو انما ينهض على غير الحياتي ومنها ما في شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تمسذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم قاسد لقوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبيث رسولا **قوله** قال المصنف ولو عكس لكان الامر الخ عطف على قوله وليس لافعل الخ

لانه مما يتبرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما ذاتي الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة الحسنة والمقبحة قبل وكذا يجوز العكس عند الماريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بحمل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستبعد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندما الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى افول لو كان قبح التكليف بما لا يطاق بحمل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض الانصاعة ومنهم العلامة التفتازاني والشارح لما استكن لهم الحكم باستماع صدورهما عنه تعالى مع يمكن العكس في البعض عندهم ولومع بقاء الصفة الحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة او قبحها بحمله تعالى واعتباره واما جوار العكس بزوال تلك الصفة الحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع السبع **قوله** لعله اراد باحدهما الاشتغال الخ دفع لاستثناء احدهما عن الآخر لكن الاول بالانقسام القرظى والوهمى هو الانقسام الخارجي سواء كان مشتملا على الاجزاء بالقول او متصلا واحدا قابلا او بالانقسام بمعنى الاشتغال على الاجراء بالقول هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين الا الذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين **قوله** وحينئذ يحمل الخ دفع سؤال يتوجه على التوجيه السابق بان يقال لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا يبنى الاجزاء العقلية عنه تعالى فانوجه هو

(قوله لعله اراد باحدهما  
الاشتغال على الاجزاء  
بالقول الخ) فلا يكون بشيء  
منهما مقيما عن الآخر

لأن النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ في تهذيب العبارة ونحوها كما لا ينبغي  
فإن كثيراً ما يذكر بما لا حاجة إليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) أي كل  
واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والإرادة واحدة بالذات

التوجيه الأول وحاصل الدفع بأن الزوم منسوع اذ على هذا التوجيه يعمل واحد  
من التبعض والتجزى على الأجزاء الظاهرية سواء كان بالفعل أو بالقوة والآخر  
على الأجزاء العقلية وأما آخره عن التوجيه الأول لأنه يستلزم التكرار في نفى  
النهاية ويمكن دفعه بأن الحدمية لا اشتراك بين النهاية والحد المطبق فيحتاج إلى التفسير  
بقوله ولا نهاية له على أن يكون عطف تفسير (قوله) لأن النهاية من خواص المقادير  
الح (لله) أراد المقادير المتوحد في الجسم والأفلا مقدار عند المتكلمين وأما هو  
عند الحكماء القائلين بالفعال الأجسام ومع ذلك فالأولى من خواص الأجسام  
(قوله) والمصنف لم يبالغ الح (اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر  
مفاهيم مما سبق كرارا والأولى أن يقال والمص بالغ في التثنية فلذا كرر مفاهيم مرارا  
لأن المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الإدهام فاللائق دفعها من كل وجه فإن  
الزادف بين الحد والنهاية ليس بقطي فربما بنوهم متوهم أنه تعالى لا ينصف  
بالحد لما نفع في مفهومه وينصف بالنهاية لعدم ذلك المساع فقص المص أنه تعالى  
لا ينصف بشيء مما يطلق عليه هذه الانقضاء وكذا الكلام في البواني (قوله  
أي كل واحدة من صفاته الحقيقية الح) لما احتمل ظاهراً كلام المص أن مجموع  
صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية أو الجسمية لا بالعرض المحمول كاعتقاد  
الإنسان والفرس في المائى أو النير المحمول كاعتقاد النفس والسلطان في التدبير  
أي في تدبير البدن والملك وبضالته الاتحاد في النسبة دفعة بأن ليس المراد ذلك  
أذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع أن الصفات متحدة في النسبة أي في تعلقها بالذات  
وصدورها عنه بالإيجاب فلا يصح في وحدتها بالعرض بل المراد أن كل واحدة  
من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بأن يحمل قوله بالذات على  
معنى الهوية لا على معنى الماهية لأن الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافي أن يكون  
في مقابلة التعلق في قوله غير متناهية بحسب التعلق لأن التعلق ليس من مشخصات  
الصفة المطلقة بل هو في مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الإرادة  
بها لا يزال ليس من لوازم تشخصها أيضاً وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة  
ذلك المقابلة لأن السلبية متعلقة بالنير كإضافية وهذا التوجيه مبنى على أن إضافة  
الصفات للجنس المتحقق في ضمن الاستفراق ولذا أضمحل معنى الجسمية ولا ينفو  
حل الواحدة بالشخص على كل منها لأن الوحدة المتبرة في جانب الموضوع أهم  
من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بأن يكون صفة القدرة مثلاً واحدة  
بالنوع صادقة على أفراد شخصية متناهية أو غير متناهية لكن على هذا يتجه أن قوله

(قوله صفاته واحدة بالذات)

كان الواجب على الشارح أن يجعله على أنها غير  
متكثرة ولا متعددة تدخل  
تحت التفسير والتعدد  
على ما هو الظاهر من كلام  
المصنف ولا سيما وقد صرح  
في المواقف بما يفيد ذلك  
وهو مذهب أهل الحق لا على  
ما حله من المعنى المصنوع  
واستدل عليه بما لا يسن  
ولا يبنى من جوع

(قوله) فإن كثيراً ما يذكر بما  
لا حاجة إليه للعلم به مما سبق  
بشير إلى أن قوله وهو غير  
متبعض ولا متجزء من  
عن قوله ولا نهاية له كما  
أن قوله ولا حمله على  
الاحتمال الثاني مفهومة  
(قوله) كل واحدة من صفاته  
الحقيقية (إشارة إلى دفع  
ما يترأى من ظاهر العبارة  
من أن المراد اتحاد الصفات  
بعضها مع بعض وأن الصفات  
الإضافية أيضاً متحدة  
بالذات فيرد عليه أن كليهما  
خلاف الواقع ووجه الدفع  
ظاهراً

استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكررت لكنت مستعدة اما الى القادر اولى الموجب  
والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستدل الى القادر  
الخيار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض  
اولى من بعض وقد مررت ان التحقيق ان استداد القديم الى القادر جائز ولكن لا يخلص  
غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفتي الحيوية والبقاء بخلاف ما اذا حل  
على معنى القضية المهمة لاعلى الكلية الا ان يبقى الكلية على الاستثناء العقلي  
لظهور انها لا تنطلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من الين الى آخره في آخر  
البحث اعتراضا او جوابا ( قوله استدلال عليه الى آخره ) اورد عليه بانه متقضى  
بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا فلما ان يستدل الى الذات  
بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجع او التسلسل  
المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من مجتمعا كالكثير  
واجب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بمجاوز ان يكون نوعها منحصرا  
في فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قبل ان هذا الجواب حاد لاصل الاستدلال  
اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز  
ان يخصص نوع القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر  
غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد  
ان يكون الشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي  
هو ذات الواجب حسا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شيء من تشخصات تلك  
الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابليها لان التشخصات متباينة الآثار والثبوت  
الواحد لا يقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تبين الآثار يدل على تبين  
المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا  
الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى  
الى آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستعدة  
الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة  
الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الایجاب  
فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال ومالبس بكامل يجب فيه  
عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الإمكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه  
يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لاكل منها فلا تجب الوحدة  
الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر ( قوله وليس صدور البعض ) اى  
بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير  
مرجع وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال ( قوله وقد مررت ان التحقيق الخ )  
منع لقوله والقديم لا يستدل الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول

( قوله والاول محال )  
لاستلزامه ( النسبة وذلك  
لان القدرة على القدرة  
يكون حينئذ مستندا الى  
القادر فتكون قبلها قدرة  
اخرى وكذا القدرة على  
القدرة الى غير النهاية  
ومنه يظهر ان القدرة  
اذا كانت واحدة لا يجوز  
حينئذ ان يكون مستعدة  
الى القادر ايضا ( قوله  
لان نسبة الموجب الى  
جميع الاعداد على السواء )  
بخلاف ما اذا كان القدرة  
واحدة مستعدة الى  
الموجب على ما هو مذهبهم فاما  
نعم بالضرورة ان نسبة  
الموجب الواحد الى القدرة  
الواحدة ليست كنسبة الى  
القدرة المتكثرة لا يقال  
حينئذ يجوز ان يكون  
القدرة متكررة مستعدة  
الى قدرة واحدة صادرة  
عنه تعالى بالايجاب لانا  
قول يكون حينئذ تلك  
القدرة الواحدة كافية  
في كونه قادرا يصدر عنه  
الاشياء بالاختيار ولا يبقى  
حاجة الى القدرة المتكثرة كما  
لا يخفى ( قوله وقد مررت  
ان التحقيق ان استناد  
القديم الى القادر جائز )  
الظاهر انه اشار الى ما سبق منه

عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ الاختيار ولا يخفى ان آسوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض في نفس الامر وادلم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والمستعانت بأسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وادارته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهما غير متاهتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه

قبل الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل واستتاع الترك بسبب التغير لا ينافي الاختيار وقيل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بلزامة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقدرا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وعلو ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالشيء الاخص الذي اثبت المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالشيء الاعم الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالشيء الاعم فما جملة تحقيقه فهو تحقيق على مذهب المحكمة لاعلى مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدي بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابغا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي في بعض كتبه وثبت المصنف في المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالشيء الاخص لاقطع بان المقصد الى الابدان يقتضى عدم المراد عند المقصد بداهة والتزاع بين المتكلمين والمحكمة في حدوث العالم وقدمه راجع الى التزاع في كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبوا الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا يغفل الابانه ذهب الى ما ذهب اليه الآمدي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند ها لا جوازه بمعنى امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما اسلفه فافهم (قوله هي مبادئ الاختيار) اى ما يتوقف عليه الاصل الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ قديمة كانت او سادئة (قوله لا تقفان عند حد) فقد حل عدم التناهي في كلام المصنف على اهم من عدم التناهي بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التناهي بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعة والحق ان العلم لتعلقين \*

(قوله فهما غير متاهتين  
بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد  
لا يمكن تجاوزه) فيكون  
عدم تنامي المقدورات  
بالقوة لا بالفعل فان الموجود  
متناهي في كل حد من الحدود  
الواصلة اليها القدرة  
بالفعل يكون متناهيا قطعاً

( قوله لاحاجة في تعلق القدرة الى ٢٢١ ) ذلك اي لاحاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية

الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف حتى يكون عدم تنهاى تعلقها بالقوة لا الفصل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لقدرتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضى لقدرته تعالى هو ذاته المتعالية عن الانصاف بالمعنى فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتناع جميع الممكنات في الوجود الخارجى مقدوره تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقداره تعالى على الامور المستحيلة قبل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على ما ذكره تملت بطرفي الوجود والعدم في كل تمكن فتحقق المقدورات وجودا او عدلا كما يكون

قلت لاحاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل

احدها اذلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بنفس الحوادث كما هو عند الفاتنين بالوجود الذهني او بآثارها واشباحها كما هو علم الممكن بالمعلومات قبل وجودها عند الفاتنين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعلومات قبل وجودها عند الفاتنين للوجود الذهني . وثانيهما لا يزال عند حدوث المعلومات امالان تعلق السمع والبصر نحو ان من العلم بنفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقها يوجب ان تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الازلى وعدم حصوله في الازل لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فواقع في كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد قائما هو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينشأ قولهم بأنه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا انكارهم الوجود الذهني ولا يوجب تعلق العلم بالمعلوم العرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد التعلقات وعدم تنهايتها بمعنى لا يقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تنهايتها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون التعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بدلتفه من دليل فليس بشئ لانه لم يرض التعلق الحادث بالعلم كما مر منه مرارا فراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من الفاتنين بالوجود الذهني واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازيله غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما رعه هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فبني على زعم ان عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اهم منه ( قوله قلت لاحاجة الى آخره ) اعترض على الاشاعرة قلت لقدرة عندهم ايضا تعلقان . احدهما بالتصحيح اي كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة . وثانيهما بالتأثير اي كون القادر بسببها مورا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبي الفعل والترك ولا شك انه ازيل غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذي رجحه الارادة وهذا التعلق هو الذي حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازيل لا استلزامه قدم الحوادث او تخلف الملوك عن علة الثابتة ووجود احد المتضامين بدون الآخر اعنى الخلقية بدون الخوقية بأزمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذي ذكرناه صريح

بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل امالا ولا فلان متعلق القدرة بمعنى محو الفعل والترك اعم هو ذات الممكن لا وجوده



(قوله اجسام لطيفة) هذا ماحدثه ابراهيم بن سيار الباغي النظام آخذاً من قدمه الفلاسفة الا انه لما قصّر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحفية على خلافه لانه لم يشكك عليه الشارع فالواجب علينا ان نقف حيث وقف بنا وننتهي الى الحد الذي ين لنا بالامساك عن امره والى على ﴿٢٢٢﴾ غيره ولكنهم يتشككون بشكل مختلف

ويظهر من صور ومما قيل لطيفة كقالب سبحانه فتشمل لها بشراً سوياً

منها وتركه جميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدوراً بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقاً واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضاً الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بل انتهي التعلقات (فما وجد من مقدورات قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدورات غير متناهية بل لانه نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (وهو تعالى ملائكة) وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

ولا عدها ادماعى لتكون المدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والالتسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما تانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لصفة من صفاته (قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة) فيكون تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصدر الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تنامي تعلقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة (قوله بل لانه نسبة بينهما من النسب المقدارية) وهي احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها (قوله

كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد اسقط الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة اما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اى في الوجود مقدوراً فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والفرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدوراً لكان المجموع الغير المتناهي مقدوراً واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى ها يخالف لحكم الكل الافرادى كما في قولهم يطبق هذا الحجة عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق الارادة الى آخره) يبنى فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثة كما قالوا وان يكون ازلياً فلا حاجة الى التعلق بالحدث ايضاً ونحس نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثة لما صرحت وفي قوله دفعه اشارة الى مقدمته من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلى للارادة واحد بسيط كالعلم الاجالى على مذاقه لان كون كل مراد معلوماً بالفعل ولو في ضمن العلم الاجالى كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه انا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم يميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجربى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمى (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقية والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لاتصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الحكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار (قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف

(ما شاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئاً وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على (الملك) مخلوقاته شيئاً (قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لله بشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة الى تعريفها والاصدق على الجن قاته جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور

(لا يذكر ولا يؤث) كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملائكة على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جموه ودوها والتسا ثابث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموها لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذواجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة للاحصر في هذه الاعداد لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المصراع وله ستائة

الملاك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشیاطین وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذلا تواله ولا تناسل في الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشیاطین فيخبران بقوله لا تذكر ولا تؤثت وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل في الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملائكة) على وزن منصر لاجمع ملائكة لان جمه املاك لاملايك على القياس وقولهم جمع ملائكة ينافيه لان الملك في الاصل ملائكة بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخبر والشر وقوله فلما جموه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المفسرة الى اصولها (قوله والتاء ثابث الجمع) كذا في اليناضي والطاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكد واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس حصولا بل تحصيل داخل على الفرض والمعنى ان الحاق التاء يحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر لا بالي بجمعهم كل جمع مؤنث فلذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان بجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها لله بالغة في الكثرة (قوله وهو مقلوب مألك) مصدر ميسى بمعناه او ميسى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملائكة والملائكة الرسالة والكسبي الى فلان ابانته عنى واصله الكسبي حذف الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها والملائكة الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه فعمل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين تسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلايته تعالى وبين الحقائق (قوله للاحصر في هذه الاعداد) كما كان المراد احصر فيها في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لان الحديث ينافيه وما قبل لما جاز ان يتشكل الملك بانكاح مختلف فيجوز ان يكون مارأ عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام المصورة التشكيكية لصورته الاصلية وهو لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلثة واربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود عن انه

(قوله ذواجنحة مثنى وثلاث ورباع) مقبوس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع

جنساح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به الفناء العلوم وتبليغ الوحي (وميكايل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفع الصور للموت والبث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فصلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) في المعرفة والقرب والابتعاد باسرها او امراته تعالى قبل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين وقبل ان الآية وهى قوله تعالى وامنا الله مقام معلوم لا يدل على نفي

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به الفناء العلوم الى آخره) لم يدل مأمور بالفناء العلوم والتبليغ لثلاثتهم انه موجود لذلك الافناء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عدم اقتضاه على التبليغ فامته فسد بالفناء العلوم الالهام والتبليغ ثابت بلسان جبريل عليه السلام او بشارته ليكون اشارة الى اقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول مايع الالهام والاشارة وبالتالي مايلسناه لذلك وبالاول مايع الكل وبالتالي مايلسان ليكون من عطف الخالص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يعمل عن الابهاء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلية قائمة من جانب العقل المنشئ الذى هو جبريل بلسان الشرع فليتامل (قوله في المعرفة والقرب) اى المعنوى كقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالقائم بالمعلوم بالنسبة الى المعرفة حدمين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى وبالنسبة الى الابتعاد مايع المرتبة المعينة التى لها اختصاص باسرها مخصوص كالامر بالفناء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفع الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما اسره الى آخره (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالقول المشتركة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال في شرح المقاصد الملائكة عند الافلاسفة العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان فرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالقول المجردة في ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم ففى كل دورة يزداد كالاتهم والاكل اقرب كالاتهم (قوله وقبل ان الآية الى آخره) اى الآية المعهودة التى استدلت بها القائل على عدم الترقى والنزول لاندل على عدم الترقى وان دلت على عدم النزول بواسطة (قوله تعالى لا يصرف الله) الآية الا يرى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا ينفى ان يرتقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او ينزل الى ما دونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتل عند العقل لعدم

(قوله تعالى لا يصون الله ما همرم ﴿٢٢٥﴾ الآية) هذا يدل على كونهم معصومين كان قوله تعالى

يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ علم من انهم لا يصون الله والا يحصل لهم النفع واستور في التيسير (قوله وما صدر عنهم في نصة خلق آدم من قولهم انجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية) اشارة الى رداستدلال التافين لمصنهم فانهم استدولوا بقوله تعالى انجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها من المنصبة الاول غيبتهم لمن يحمله الله تعالى خليفة بذكر مثاله والثانية عجبهم وتركية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبهم الافساد والسفك اليه رجاء بالنسب اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الطن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعلوه وهو من اعظم المعاصي ووجه ردكاه ظاهر

الترقي بل يجوز الترقى وانت تعلم انه يساقى ظاهرا ما قلله جبرائيل عليه السلام ليله المراج لودنوت ائمة لاحترق (لا يصون الله ما همرم) في الماضي (ويضلون ما يؤمرون) في المستقبل ومصدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم انجمل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض

الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل بموج (قوله وانت تعلم الى آخره) جواب عن المنع المذكور بتغير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريله عليه والسلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليله المراج لودنوت ائمة لاحترق لكنه قال كذا وهو ثابت بالحدث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها يزاد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى له في المعرفة والقرب ما قال ذلك جيشا تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المساعدة في الجوار والعبور الى الموضع المأمور بل اوتي له ذلك بعمرة النبي عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكنه يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام لاسي عن الجواز منه من ذلك الموضع والائمة رأس الاصح مفرد لاجع وتجميع على انامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بأمر وهو مستغنى عنه اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي لقطع بأن من جلة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فالنبي كانوا لا يصون فيها امرهم في الماضي اوبان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والمدلول من الماضي بأن يقال ما فعلوا فيها امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمضي ما فعلوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بمد نزول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا يساقى عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخره) اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما محسكات ولا قطع في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد ومسك التبتون للعصمة بمهمات من جعلتها ماثرا اليه المص بالاقبال ومحسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمة الانكارى والثنية والعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فلا استفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به مع وجود الالبق وانما علموا ذلك بأعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح اوقافية بين الجن والانس

بترك السجود حتى صار  
مطرودا ولملونا وهو من  
الملائكة بدليل استثناء  
منهم في قوله تعالى  
فسجد الملائكة كلهم  
اجموا الا ابليس وبديل  
ان قوله تعالى واذ قلنا  
للملائكة اسجدوا لآدم فاسجدوا  
والا لما استحق القتل وما  
قبل ما منعك ان لاتسجد  
اذا امرتك ووجه الجواب  
عنه ايضا ظاهر (قوله وما  
اشتهر من قصة هاروت و  
ماروت الخ) اشارة الى رد  
استدلال آخر لهم وهو  
ان هاروت وماروت  
كانا ملكين ببابل يعذبان  
لارتكابهما السحر ووجه  
الرد على ما في بعض الكتب  
هو منع ارتكابهما السحر  
والعمل به واعتقاد التأثير  
بل انزل الله عليهما السحر  
ابتلاء للساكنين فقلعه  
وعمل به واعتقد تأثيره  
فهو كافر ومن نجبه او قلعه  
ليتوباه ولا يقر به فهو  
مؤمن ومما كانا يعذبان الناس  
ويؤلمان اسماعين قلة  
وابتلاء فلا تكفروا اى  
لا تستقدوا ولا تعملوا  
بالسحر فان ذلك كفر  
وقد بينهما اما هو على  
وجه المساواة كافي بماتية  
الامية على السهو والذلة

الشبهة لدفعها وبسبب الافساد والسفك انهم ليس غيبة كاتوم بل لقتل ذلك على  
ان الغيبة لا ينصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك  
ليس من قبيل تركبة النفس والمعجب بل لتسليم تقرير الشبهة واما ابليس فلا كزون  
على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن ومما اشتهر من قصة  
هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن  
المشاركتما في الشهوة والغضب المفضين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤنى  
باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى في اتي استخفاف من يتصف بما ذكرتم يثاق  
كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلاثة لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اتي  
استخفاف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملازمة للاستخفاف  
اذا لمعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اتي اعلم ما لاتعلمون اشارة  
الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطاقه قوله  
تعالى اتي اعلم ما لاتعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار  
كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكبين بأن هذا الاستخفاف من غير حكمة  
كان اعتراضا اولا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشارة ذلك العلامة  
في شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد اما صادق او كاذب كخبر السامعي وغيره  
فلا واسطة بينهما (قوله بل مثل ذلك الى آخره) اى لاصل الشبهة اذ لا شبهة  
بدون عدم الاستحقاق للاستخفاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالظن  
اى قولاً بدون العلم وهو منتهى بقوله تعالى (ولا تنف ما ليس لك به علم) الآية  
اذ قد اشار اليه المصنف في المواضع (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل  
عما ذكره المصنف في المواضع من ان الغيبة اطهار متالب المغتاب وذلك انما ينصور  
لمن لا يعلمه انتهى لان الية الماثورة ذكر كاخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب  
طالما اولا قالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر متالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد  
زمان نسبتهم فيكون ذكر متالب الممدوم كاليت اقول وايضا الغيبة ذكر متالب  
شخص معين لا ذكر متالب قوم كما ذكره (قوله بل لتسليم تقرير الشبهة)  
اذا صل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخفاف اولا  
الا انها مع وجود الايقان (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل  
آخر لهم بأنه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله  
تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجموا الا ابليس) وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة  
عند اكتر اهل البتة بدليل قوله تعالى (كان من الجن ففسق) فلا استثناء منقطع او متصل  
بطريق التليب لانه كان مخلوطا بهم ومابدا كالملاك ثم صار حاصيا واحتمال ان يكون  
نوتا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يباي (قوله وما اشتهر من  
قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانها كانتا ملكين

حجة ان السبب في ازالتهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستلبوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما للناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقبل انهما رجلا نسيما بملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يزال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فازل الله تعالى لابنهما بما ابتلي به بنو آدم فركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فوافعهما بستان شرابا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي كانا يبرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فسبحها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدّر الملكان على الصعود غير مقبول ولا مقبول لان الاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسحها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيا ولم يقدّر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي بمسحها

بعض القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذرين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو الباس الى آخره ظاهره ان ازالتهما لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة وبأياه قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل ازل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تحببه او تعلمه ليتوقاه ولا يشر به فؤمن وهما كانا يظنان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا اولادكموا فان ذلك مكفر وتذبيها انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلّة من غير ارتكاب منهما لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره اليساوى من انهما ازالا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتخييرا بينه وبين المجزأة لكنه كما ذكره ابو الباس ظاهر في انكار تذييها ايضا كما في شرح المقاصد من الجواب يكون التذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لا يخفى **( قوله )** وقيل انهما رجلا نسيما ( جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق الاستمارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايدى بقراءة الملكين بكسر الدين **( قوله )** وما يزال من انهما الى آخره ) تغيير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما هذه القصة ففي غير مة ولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا وقلا قال اليساوى هذا يحكى عن اليهود ولله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان السالين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل السامى

(قوله والله آت كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والمجاز او اشتراك اللفظ والاختلاف في مواسم الاول في اثبات الكلام صفة تعالى ويسمى بالاشاعة بالكلام النفسى وهو بهذا المعنى صفة قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره على طرق سائر الصمات عند الحقيقى والاشاعة والخصان فيه المتصلة والكرامية وقد ورد اطلاق اسم الكلام على الامر المعنوى في اللغة كما في قول عمر رضي الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسى مقالة في قول الاخطا ان الكلام لى القواد وانما جعل الانسان على القواد دليلا

وهو ضرورى الثبوت في الشاهد وقد ورد الشرع بآياته الله الواحد قصدق به ولا تشغل بتأويله وصرفه قالوا هو لا يكون مع قصد الخطاب بخلاف السلم والارادة والبدن بما يزور في نفسه مالا يريد وينكلم بما يعلمه والثاني في الآيات المتلوة والكلمات المطبوعة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختص هو باسم المصحف في اسان الشرع والاختلاف فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تاه في جوار اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاختلاف على انه محدث مجبول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال وما يأتينهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه مسرعين ﴿٢٢٨﴾ وانه لا يطلق انه غير مخلوق

افاجرة بل هما علما في سياق هذه القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها ( والقرآن ) وكذا سائر الكتب الالهية ( كلام الله

يسعد بالعدل بما تعلم منهما فيسبب العدل كان الجاهل الواحد افضل من عاين بل اعمل وان كانا معلميه قولا سلم ان هذه القصة صحيحة فجمولة على لرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام البيهقي قال لهذه القصة طرق كثيرة جملتها في التفسير فبانت شيئا وعشرين طريقة وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول بالمسند في الدب عن مسند احمد ان الواقف على طريقه يكافى بقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فانهم ( قوله بل هما علما الى آخره ) اورد عليه رجاوا نسيتهما دونها وبجواز اشتراط التأثير في الصدود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استعمادات عقلية لا يفيد شيئا لان كان منها لدليلهم بسند على سبيل القتل ( قوله وكذا سائر الكتب الالهية ) قبل بل الاحاديث القدسية وانت

فقال المأمون انه محدث مجبول كما نطق به الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحمد بن حنبل وبشر بن الوليد ومحمد بن نوح المجلي ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق او غير مخلوق بدعة لم تصدر عن النبي عليه السلام وخالفناه والسام الصالحين من بعده ولا يذهب عليك ان المأمون لم يوافق المعتزلة في نفي القرآن القديم ولا خالف اهل

الحق في كونه صفة لله العظيم وانما اخطأ من حيث انه اساق القول في ان الذكر المحدث مخلوق (سلم) وخاض في البحث عنه وكان الواجب عليه السكوت كما سكك السلف وحكي انه كتب احمد بن ابن راود القاضي الى بعضهم انه لو تابعت امير المؤمنين في مقالته استوجب المكافاة الحقة والسلا فكتب في الجواب عصمنا الله واباك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتعلمه ما ليس اليه والمجب لتكلفه وما ليس عليه ولا علم خالفا لالله ومساواة مخلوق والقرآن كلام الله لا يصلح غير ذلك والسلام وروى انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الحنراعي في امتحان العلماء احضرهم فقال بشر بن الوليد الكندي ما تقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسالك عن هذا المخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لاحد ابن حنبل ما تقول فيه قال كلام الله قال المخلوق هو قال هو كلام الله لا يزيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ما تقول فيه قال كلام الله وانه مجبول وانه محدث لورود النص بذلك فقال اسحاق والمجبول مخلوق قال نعم قال فان القرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق لجوابهم وشدد عليهم المأمون وهددهم وتبوا على كفة الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومائتين

واستوعبت مدة خلافة المستعم وحدثت في آخر خلافة الواقف سنة اثنين وثلاثين ومائين واخرج الحطيب البغدادي والحافظ الذهبي ما استاءا الى المائدة بالله ان الواقف اقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن ابي رواد فقال يا احد اخبرني عن مقاتك هذه هي مقالة واجبة وداخلة في عقد الدين فلا يكون الدين كاملاً حتى يقال فيه مقاتك قال نعم قال اخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعث الله هل ستر شيئاً مما امر به قال لا قال فلما ادى الى مقاتك هذه فسكت فقال الشيخ يا امير المؤمنين واحدة قال نعم قال اخبرني عن الله تعالى حين قال اليوم اكملت لكم دينكم كان هو الصادق في اكمال دينه ام انت الصادق في قصاته حتى قال مقاتك فسكت فقال ثمان قال الواقف نعم ثم قال اخبرني عن مقاتك هذه اعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ام جهلها قال علمها قال فدا الناس اليها فسكت فقال يا امير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال افلا وسعت ما وسع النبي صلى الله عليه وسلم والحفاه بعده فضحك الواقف وقام قابضاً على كفه ودخل الخلو وهو يقول ويكرر هلا وسعت ما وسعهم ثم سأل الشيخ ان يحمله في حل وردده بحميد وكان ذلك من اعظم اسباب خلود الفتنة وصدر مثل هذه المسطرة عن احد بن حنبل رحمه الله ايضاً غير مرة هذا واذا قد عرفت ذلك فاعلم ان هذا الخلاف لم يكن **﴿ ٢٢٩ ﴾** في القرآن الذي هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته تعالى التي هي قديمة ليست

غير مخلوقة ( لما روى عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والاياء اجموا على انه تعالى متكلم

نعم انه انما يجز على القول بان كلامه تعالى هو المعاني الربنية ( قوله لما روى عن النبي الى آخره ) يعني ان ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم العرف واللفظ هو الانصاف بالكلام كالتكلم بمعنى الانصاف بالمعنى لا مجرد احداث الكلام ايجاداً او كسباً والا لكان موجود السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس التكلم بالكلام الاظنى من انصف به وان كان التكلم انساناً لان الكلام المظني تأم بالهواء المجاور له لا بالتكلم بل بالتكلم حقيقة من احداثه في جسم آخر قلت لما دل العرف واللفظ على ان التكلم هو الانصاف بالكلام كان التكلم حقيقة من

فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين وكلام المصنف منحرف عن هذا التحقيق وعلى ما هو رأي اكثر المتكلمين وهو تصدير فلا تكن من الفاسرين والاثبات في ان الذكر المحدث اعني كتاب الله والمصنف ليس بتقديم خلافاً للحنابلة اى عامة المتأخرين من اصحاب احد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً وبقياً الا ان يكون مرادهم ما هو مذهب اسلافهم من السكوت عن البحث فيه على ما هو مذهب السلف الصالحين ( قوله غير مخلوق ) موضوع بل الحق فيه ان اطلاق ذلك عليه لا يجوز لانه بدعة كالقول بأنه مخلوق وان شئت منه فانه اذا لم يكن غير مخلوق كان قديماً وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا ان الله تعالى متكلم بكلاماً آمراً ناهياً مخبراً واعتقاد انه صفة له تعالى وحق ثابت له بالمعنى الذي عنده وتقويض علمه اليه تعالى والسكوت عما عنده ولما البحث عنه بأنه واحد في الازل وانما يتقسم في ما لا يزال الى الامر والهي والخبر يجب التعلق كاهو المقول عن الاشعري او هو منقسم الى هذه الاقسام في الازل كاهو المقول عن الفطنان واطلاق اسم الكلام المظني والنفس وان الكلام المظني مخلوق او غير مخلوق ومذهب اليه المصنف في مقاليته وما حققه الشارح فيه يزعمه كلها لهو الحديث وفصول الكلام تركها من كمال المعرفة وحنن الاسلام



وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديقهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل المسئلة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب

انصف بالكلام النفس وان لم ينصف بالنفس ( قوله ولا يتوقف الخ ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى بإجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم بإجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يعي جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوته بإجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت بإجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته بإجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واكد ليس بشئ اذ الكلام في ثبوته بإجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد صرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرآن ايضا ولذا استدلل عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿ وكم الله موسى تكليما ﴾ ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الطاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما ورسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فأنسل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عد قول المصنف متكلم لاحد المقام اذ الكلام ههنا في قدم الكلام لافي ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتي ( قوله وذلك لانهم لما رأوا الى آخره ) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحلابة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صفى القياس الثاني والحلابة في كبراء وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صفى القياس الاول والكرامية في كبراء ( قوله صفة له تعالى ) اى صفة

( قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ ) دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما بإجماع الانبياء لان اثباته موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على قولهم عالين بالاحكام التى يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى لاهم ولا يثنى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم بالاحكام المبلغه ويخبرهم عن كونهم صادقين فيايدعونه والاخبار كلام خاص فانبات كلام الله تعالى بإجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم بالاحكام التى يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بذلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

من حروف واصوات مرتبة متسلسلة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث  
فكلام الله تعالى حادث اضطرروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حجة  
التعيين فتح كل طائفة بعض المقدمات فالحاجة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف  
 واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة  
 فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجملد والتلاف قلت فبالله لم يقولوا بقدم الكتاب  
 والجملد وصانع التلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام العقلي  
 رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض  
 الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف اولوح ومنع  
 عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللغزى رعاية للادب واحترازا  
 عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمتزلة قالوا بحدوث كلامه وانما مؤلف  
 من اصوات وحروف وهو قائم بمره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجود تلك  
 الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل والاني عليه السلام او غيرها

حقيقة كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الديالين بمعناها الاصطلاحى  
 اعنى الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل انما كان الحادث بهذا  
 المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث فان ما لا يجتمع اجزائه  
 في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له  
 الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالقدم وهم لما سبق من الشارح من ان  
 الكل المتعاقب الاجزاء موجود بغو من الوجود وهذا ثابت شرعا وهرقا وعليه  
 مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود  
 اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كالايجزى ( قوله وهي قديمة ) قال المصنف في المواقب  
 وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط باقتضاء الآخر فيكون له  
 اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى مبنى انه باطل على تقدير ما زعمه  
 الحائلة من كون التعاقب والاقتضاء نفس الاقتضاء لافى التلطف بها فلا يردان  
 مذهبهم يؤل الى مذهبهم كما بانى فكيف يكون احدهما حقا والاخر باطلا لكن  
 زعم الحائلة بذلك دون ماذهب الى المصنف محل نظر ظاهرا ( قوله وقيل انهم  
 منعوا الخ ) مره لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد اقتدحوا  
 في صفى القياس التالى كالاشاعرة لافى كبراه ( قوله والمتزلة قالوا الى  
 آخره ) قال المصنف في المواقب ما حاصله ان مقاله المتزلة هو الكلام العقلي ولا تنكره  
 ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكننا ثبت امرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس  
 وهم ينكرون ولوسلموه لم يغنوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي وانباته  
 انتهى قال في شرح المقامد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه  
 لا معنى للكلام الا المتلظم من الحروف المسووعة الدالة على المعانى المقصودة وان

( قوله وان كان المراد هو  
 اللغزى رعاية للادب  
 واحترازا عن ذهاب الوهم  
 الى حدوث الكلام الازلى )  
 يعنى ان ما ليس قائما بلسان  
 او قلب ولا حالا في مصحف  
 اولوح انما هو الكلام  
 النفسى وصح كذا ما ليس  
 بحادث لكن منع من القول  
 بحلول كلامه مطلقا في لسان  
 او قلب او مصحف ومنع  
 اطلاق القول بحدوثه مع  
 ان العقلى منه حادث  
 وقائم باللسان والقلب  
 وحال في المصحف والالوح  
 رعاية للادب واحترازا  
 عن ذهاب الوهم من هذا  
 القول والاطسلاق الى  
 كون الكلام النفسى الازلى  
 كذلك

كشجرة موسى فهم منموا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وانما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القسامة بذاته تعالى فهم منموا ان كل ماهو صفة له

الكلام النفسى غير مقول انتهى هـ فنقلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لطيفا قلنا هذا وهم سبق الى البض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقى الان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله عندهم لكونه دالاعلى الكلام الحقيقى النفسى قال في شرح المقاصد لكن المرضى عندنا انه اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدوا لا الاشكال في الفصح المحفوظ لقوله تعالى ( بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى ( وانه لقول رسول كريم اوفى لسان الذى عليه السلام لقوله تعالى ( نزل به الروح الامين على قلبك والمثل على القلب هو المعنى دون اللفظ ( قوله فهم منموا الى آخره ) الظاهر ان يقول فهم منموا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كاهو صفرى القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعم معنى على نفي الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام في اللفظى المؤلف من الحروف المتعاقبة ( قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البهامة ) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبه الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل يجسم آخر مع ان ما جمع عليه الائمة عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موحدا للكلام في الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يمدل عنه بلا صارف وما جملوه صارفالا يصالحه مع ما دل عليه كلام الباطنة من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قبل وانت خير بأن الحكم بان كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما يبنى فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظى ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل ان الهجة في مذهب المعتزلة اعماهى في انكار النفسى انتهى فهم لهم ان يمتنوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشترنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه في الهواء الجوار للمتكلم المتخولق

( قوله والكرامية لما رأوا ) ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة الخ ) يعنى ان مذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانفصاء بعض قديمة ضرورى البطلان وانما مذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذاته الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قياس حوادث بذاته تعالى على ما مر ( قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له تعالى مؤلفة من الحروف الخ ) وذلك لانهم منكرين للكلام النفسى الذى يقول به الاشعري فزارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجاهل الى هذا الوهم

فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم  
معوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة  
في حدوث الكلام اللفظي اما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف  
الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة واقر في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ  
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالنير والشيخ لما قال الكلام  
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ

فكونه خلاف المرف والصفة غير ظاهرة **(قوله)** والاشاعرة قالوا كلامه تعالى  
معنى واحد بسيط ( اى غير منقسم فى الازل الى اجبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك  
فلا تعدله فى الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث قصير امرا ولها وماضيا  
ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف  
ولالزوم الكذب فيها ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن يلزم ان  
يكون المتغيرة بين الامر والنهى واثباتهما بالاعتبار بحسب التعلق بالاثبات اذا  
الكل حينئذ شئ واحد ولا يتحقق ما فيه من البد **(قوله)** تارة على مدلول اللفظ  
اى المدلول الوضوئى كما يدل عليه كلامه فى المواثيق وهو الكلام النفسى الثابت بقول الاخطل  
ان الكلام اى القواد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا

ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار  
الوجود العالى لكنه فى المعنى المرتبة اظهر لان معنى القواد اعم من الجمل والمقتل  
**(قوله)** واخرى على القائم بالنير ( كفى قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى  
اسم المبين واسم المعنى فين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالنير  
بدون العكس اذ قد يكون القائم بالنير لفظا قائما بمجمله هذا ان كانت الالفاظ موضوعة  
بازاء الصور العلمية كاهو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردى المقتول وانما  
ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كاهو المشهور فالامر بالعكس اى المعنى  
الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالنير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون  
العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا او حوهر **(قوله)** فهم الاصحاب منه الى  
آخره ( اى فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهم مدلول  
اللفظ لا يوجب نى اللفظ اذ قد اشير الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن  
وذلك الكتاب فجميع الالفاظ التى يكون مدلول هذه الالفاظ لا تاتى  
كلام المصنف هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فجميع الالفاظ التى  
انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم  
فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها  
بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعانى الكلية والمستحيلات المستعينة الوجود فى الخارج  
والقرآن اسم لتويع لالتخصى فالمدلول هو نوع القرآن والوجود الخارجى شخصه  
القائم بمجمله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حدث لا يقوم بذاته تعالى

وهو القديم عنده واما العبارات قائما نسمى كلاما مجازا لدلالته على ملء والكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه لو ازم كثيرة قاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلاما لله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) اقول قد صرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجى واجب وتمكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود الملقى ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقة ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعنى المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والبارات كلام الله تعالى لدلالتهما وضما على كلامه الحقيقي الذى هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي الذى هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التى هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فالطلاق القديم على تلك المرتبة التى هي من الموجودات العلمية مبنى على استعمال القديم فى معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجى ومن الموجود فى نفس الامر كالعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المؤمنين يحتاج الى مساعدة الخصم فى مقام الخامسة (قوله كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بضلّى بل هو الراجع فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر فى انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر فى الانكار بأن يقال ليس ما بين دفتي المصحف من القش دالا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى هو المعارضة فى فضل للغة يقال تحدث فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته للغة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية فى مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق البلاغة لا فى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راحمة الى اللفظ باعتبار

وكدم كون المقر والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساد على المتظن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراده المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عندما مرأ شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى

المعنى كاذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة ( قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ ) يبنى ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول في كلام الشيخ تبين الثانى ولو تعرض بأحصائه فيما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكن الاول وما قبل لا فائدة في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كافى قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى فنى ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا لكلام ولو بالامم الكافى هنا فلا حمل حقيقة ( قوله فيكون الكلام النفسى عنده ) اى عند الشيخ الاشعرى ( امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا ) لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقة لما صرفت ان المعانى موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعلوم فى الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجا ضرورة وان كان من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثمان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضما لافى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يجزى ما قبل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيها هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كل صادق على الكل والجزء كالماء على ما صرح به ائمة الأصول فيكون التحدى وامثاله كلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبأنا نلو سلسنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية قلل المراد من الشمول اشبال تعريف كلامه تعالى بأنه اللفظ الدال على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلاله على المعنى ولا يلزم من اشبال التعريف على شئ اشبال ما صدق عليه على ذلك الشئ كاستعمال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثانى يمنع استحالة اللازم لان احسد الكلامين وصف اعتبارى لاحقيق وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ اتمم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون مائرا أنه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

( قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى ) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على انه اراد به المعنى الثانى وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذاته الله ومدلوله القائم به ايضا

( وهو المکتوب في المصاحف المقرء بالالسن المحفوظ في الصدور والمکتوب غير الكتابة والمقرء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ ) وما يقال من ان الحروف لا تقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المصنف فيماهرب من لزوم المعاد التي ذكرها وان كان اسما لتتبع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بملقة العموم والخصوص فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الحلي لا ولا غخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالوصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث بقى الافراد القائمة بغيره تعالى ولاشبر فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولاينبغي ان المصنف القائل بان الحادث فيها هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ماقرأه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة طاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المصوفة وانبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالسموعية والسيلان وهو في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قادح في ذلك المذهب اشد القدح **﴿ قال المصنف وهو المکتوب في المصاحف الخ ﴾** فان قيل بل المکتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف مجمة نعم التثبت في المصحف هو الصور والاشكال كما في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف القاط ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايجاد تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مکتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ بمجازية من باب نسبة حل الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بوجود المعنى فلا تجوز فيها والا فبها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا ينبغي ( قوله والمکتوب غير الكتابة الخ ) يعني ان المكتوبة والمقرئية والمحفوظة اوصاف فارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمکتوب غير الكتابة الخ جوابا عنه ( قوله وما يقال الخ ) يعني ان المصنف موافق للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحرف المتعاقبة المترتبة في الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الحائبة القادحين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبه على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني

والالفاظ مترتبة متعاقبة لجوابه ان ذلك الترتيب اعما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة  
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعاقبة بالكلام دون

( قوله لجوابه ان ذلك الترتيب الى آخر ) اى ذلك الترتيب والتعاقب في الوجود  
اعما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لاقتران الحروف  
واعترض عليه بأنه يشكك الفرق حيث يبين قيام ملح بذاته تعالى وقيام ملح وبأثره بلزم ان  
لا يكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورية ان مدار البلاغة التي بها التحدى  
على امور تقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بأن غرضه  
ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر  
كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضئ لا يكون كانت ولا الكلمات كلاما  
ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستجلا في حقا بطريق جرى العادة لعدم  
مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم  
ذاته تعالى وليس امتناع الاجتناع من لوازم ذاتها قيل وفيه بحث اذ الترتيب الوضئ  
بين الحروف النافذة بذاته تعالى غير مقول لانما يتصور في الجسائيات دون الجردات  
وليس بشئ اذ ليس مراد الحجب من الترتيب الوضئ ما يختص الاجسام بل مراده ان يكون  
لامض تقدم على البعض الآخر ولو بالترتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات  
واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات امورا بعضها تقدم بالترتبة على  
البعض الآخر فلا يرد على المسنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك مع يرد  
عليه اشكال قوى هو انه لا شك في انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن  
وذلك بدبى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بينه الشخص القائم بذاته  
تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند  
جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما  
ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكما ذلك الشخص المفوظ لان حدوث المحل يستلزم  
حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو التلفظ لا المفوظ وايضا يلزم ان يوصف  
كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قدما في ضمن فردة  
التقديم القائم بذاته تعالى وحادثا في ضمن اقراءه القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني  
بان المعاد المذكورة متدفة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع الاول  
بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ  
لا تتأثر بالشخص باعتبار تسايير المحال ولذا جعلوا اسامي الكتب من قبيل اعلام  
الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح الحق في شرح  
التلخيص وتبى صاحب التوضيح ان اسامي الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام  
الاحناس ( قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ ) جواب سؤال مقدمه فاما المذهب  
الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

( قوله لجوابه ان ذلك الترتيب )  
اعما هو في التلفظ لعدم مساعدة  
الآلة ) هذا يدل على ان  
الشيخ يجمع صفى القياس  
الثاني وهي ان كلامه  
تعالى مركب من حروف  
مترتبة متعاقبة في الوجود  
بخلاف الحباله فانهم  
يسلمون هذه الصفى  
ويعنون كبراه فلا وجه  
للقيل انه لا يمنع للاشرفى  
في الذهاب الى الكلام النفسى  
الازيادة المأونة لان التدافع  
المذكور في نتيجة القياسين  
باق حيث تنال نسبة الى الكلام  
الدفعى فكما الواجب عليه  
على ما ذكره ان يتمتع كبرى  
القياس الثاني لا صفراه  
كالخاتمة لم لو لم قل الشيخ  
بالكلام النفسى في مقام  
الاستخلاص عن الشبهة  
المذكورة لكان له وجه  
واما التزام امر في جواب  
ايراد لا يندفع به مع ذلك  
هو في نفسه محل تردد  
بحسب الاستدلال عليه  
والخصم يستدل على نفيه  
فلا ياسب من مثله انتهى



نفس الكلام جما بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولافلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس باسم ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاوصاف بحسب المتعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف ولما تأتينا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يقضى الى كون الاصوات مع كونها امراضا سبالة موجودة بوجود لا يكون فيه سبالة وهو مسقط من قيل ان يقال الحركة

الى دفع ما يمارضه من ادلة المتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام بمعنى الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تمثل على حدوث تلك الصفات لاعلى حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا ( قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى آخره ) لعل المراد هو التبريف المحقق حيث قال في شرح المواقب ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة ( قوله وهذه الاوصاف ) اي كونه واحدا بسيطا لا يتعدد فيه في الازل وكونه ليس باسم ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب المتعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظي اي على كون الكلام اللفظي المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظ عنده مجعلا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها وانما راسها بطنا بسد بطن في النواة الواحدة انتهى وليس بشيء لانه ان تجزئ الاجزاء والانقسام في ذلك اللفظ الاجمالي في الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والانقسام في الازل فينوجه عدم الاصطباق وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما وتزعم الاشكال في الفرق بين قيام لمع دون ملع وكذا قيام سائر الكلمات مع مقابلتها المهمة التبرير الموضوعية لمعنى والتجمل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والثمار متعيزة في النواة عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركيبها من الاجزاء التي لا تتجزئ ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متعيزة في صلبه عليه السلام ( قوله موجودة بوجود الى آخره ) يعني لو كان الاصوات السبالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الآخر كالحركة السبالة وذلك باطل بذاته فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاء وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا متجانسين بان يضم الى الجنس المشترك بينهما

( قوله يقضى الى كون الاصوات مع كونها امراضا سبالة )  
اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سبالة لجواز ان يكون عروض السيلان لها لمدم مساعدة الآلة في التلطف دفعة كما في ضيق الحديقة الدبر المساعدة حديقة لا يسار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سبالة وغير قارة

توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتماثل بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين مايقوم بالقارى من الالفاظ وبين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارى ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالايجاع وعدمه التذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات الخلق واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى

فصلان متباينان ويكون الثبات مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لا ما قول قسلي هذا لا يكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لا اختلاف نوعيهما يقع فيها حرب فلا بد من ان يكون من نوع واحد فيقتضيه وجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي والمكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سبالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلمط دفعة كافي ضيق الحدقة الغير المساعد لايصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة قائما في نفسها سبالة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب تحكم ظاهر فان جواز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا ( قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره ) اى اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجسدية اولا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيها حرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية ممثالا لصفات الخلق واما بطلان اجماع بين المتكلمين فالجس في كلامه لقوى لا منطقي واما عدل من الذوع الى الالفاظ الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات الخلق باطل عندهم فانظرك بكونه ممثالا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة مايمثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لم الخلق وقدرتهم فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اريد بها غير ذلك فاللازمة ممنوعة ( قوله واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد الى آخره ) اى المفاسد في الواقع فلا يرد ان المنوع في لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لازومه واما اخر هذا الوجه عن الوجوه تلك المقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يمارض دليل الاصحاح يمارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلاثة المقدمة متعلقة بذات المنكر اى كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جهة المنشأ دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

أما هو إذا اعتقد أنه من محترقات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحققة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ما خلا المصنف ومواقبه وما علم من الدين كون ما بين الدينين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لأعلى الصفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف ما خله الأصحاب وكيف يزعم أن هذا الجمل التغير من الأشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك وأما خامسا فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

(قوله) أما هو إذا اعتقد أنه من محترقات البشر إلى آخره (أي لا إذا اعتقد أنه من محترقاته تعالى فالخبر اضافي فلا يرد أنه يكفر إذا اعتقد أنه من محترقات الجن أو الملائكة أيضا ومع ذلك فالأولى من محترقات المخلوق (قوله) أما إذا اعتقد أنه (أي ما بين الدينين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة أقول أنهم لا يكررون كون ما بين الدينين كلام الله تعالى لكن يحمل الكلام على المعاني لأعلى الالفاظ فالأولى أن يقال في هذا الوجه أن التكفير إنما هو إذا اعتقد أن ليس قبا بين الدينين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني أما إذا اعتقد أنه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير أصلا كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة وما علم من الدين ضرورة أنهما أن قبا بين الدينين كلام الله أهم من أن يكون المعاني أو الالفاظ لأخصومية الالفاظ ولا يلزم من نفي الحاشي في المسام حينئذ لا يرد ما يرد على قوله وما علم من الدين إلى آخره من أنه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد شمس الدين وغيرهما في قولهم أن الالفاظ نفس كلامه تعالى لدلالة عليه وذلك أيضا باطل قد وقع فيها حفر لأخيه المصنف (قوله) وأما خامسا فلأن الأدلة الدالة إلى آخره (بني ليس ما ذكره في دفع المعارض بين الأدلة بقوله والأدلة الدالة على الحدوث إلى آخره بصحيح في جميع الأدلة أذ من جملة الأدلة الدالة على الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا بخصوص آخر واللازم باطل أما للضرورة فلأن النسخ أمر رفع أو انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وأما إعلان اللازم فللدلالة الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الأصول والعقلاء وتلخيص الإرادة أنه لا يمكن حمل جميع أدلة النسخ على نسخ اللفظ وإن أمكن ذلك في بعضها وهو الحديث وإجماع الأصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسبان بالكلية أو على أنه منسوخ الحكم والقرأة كافي حق الشيخ والشيخبة إذا نزلنا فاقولوها لما أكثرها محمول على نسخ الملقوط بمعنى دفع حكمه أو انتهاءه كلا أو بعضا مع قيام قرأته كالأيات التي نسخ حكمها كلا أو بعضا وبقي قرائنها والنلفظ بها وهذا

الى المأمور كيف وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته  
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسى  
فيناسفة يتصكّن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق  
على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الغرس وهي مبدأ الكلام النفسى

الوجه مدفوع اما اولافلان كلام المصنف في الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل  
من المعترلة ليس منها لاعند المصنف ولا في الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام  
او استهزاء لرفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او احادنا فان قالوا لو كان  
الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا استهزاء لان  
ما ثبت قدمه امتنع عنده يقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الحقة مثل الوجوب والحزمة  
وغيرها من الامور الاعتبارية فلا يكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية  
وان كانت ازلية يمكن رفعها واستهزاءها كالاعدام الازلية للحوادث وامانا تبا فلانها  
يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ما قرؤه هو بعبء وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى  
فالحدوث تلفعه لذلك المفظوظ المشخص واما اذا حمل على ما جوزه في الوجه الثاني والثالث  
من كون ما قرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عددها اهل العربية شخصا  
واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق القلبى فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ  
في كلامه الى المفظوظ الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام  
اللفظى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعترلة ان كل ما هو كلام الله  
حادث عند المعترلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف  
بعض افراده بالحدوث فما لا يحذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما  
بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم  
واندفع التماسد ولتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر  
عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ (قوله هي ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره)  
حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو ما يرتد في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب  
مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاسة لنا من تكرر  
الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما  
يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما في قولهم  
زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الحرس فان التكلم عند الاشارة هو الاتصاف  
بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك  
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للحرس  
والآفة وقوله هي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى  
آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له ليكون اشارة الى اتهاار بما يطلق  
عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسيا للكلام والاطلاق اسم المسبب على السبب شائع

( قوله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الخ ) على هذا يكون من الامور الموجودة في العلم ولا ينكر احد علمه تعالى اذلا وابدا بما في القرآن المجيد من الكلمات واصنافها واحكامها بترتيبها الخاص واقسامها من الاسر والنهي والغير والاستفهام والحكايات والقسم وغير ذلك

( قوله وهذه الصفة ) وهي صفة التكلم القائمة بداته تعالى قديمة ( قوله وتلك الكلمات المرتبة ) اي الموضوعات بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى اذليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى واقائمة به تعالى وباعتبار وجودها في الخارج ككلام لفظي وحادث ومعنى كونه تعالى منكلاما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي ياتي ذكرها في ٢٤٢ ﴿ تعالى تلك الكلمات في علمه

وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لما فقد تماثل في علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة متافيلس كلاما بل كلاما متافيلس الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير ومرتبة غير تانها وكلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الاذلي بصفته الاذلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك

كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند مثبته الله تعالى في اثبات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل عظيم في المقصود ( قوله وهي غير العلم ) اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبدأ الاكتشاف ادلوكا كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر ولما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعاً اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل في اثبات المفارقة عما ذكره العلامة التفازاني في شرح المفاتيح من الاستدلال باخبار الانسان مما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتناقض بالمفردات المعلومة تصورا لا بالجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مفارقة العلم التصديقي لاطلاق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جهة الانساق المترتبة في الخيال وان كانت محذوفة لفظا فحذل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لاعلى العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جهة الالفاظ المترتبة على نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كاذب اليه بعضهم ( قوله فنقول كلام الله تعالى ) اي الكلام النفسي ( هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الاذلي بصفته الاذلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة ) اي مبدأ التأليف ( قديمة ) يعنى وهي مراد الشيخ من صفة الكلام اتى عدوها من جهة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامي الآثار

الاذلي وهذه الصفة خاتمة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللفظ المختلفة والاعبارات والانشآت ولما كان كلامه تعالى اذليا كان الخطاب فيه متوجهاً الى الخطاب المقدّر اذلا مخاطب موجود في الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدّر للخطاب المقدّر فلا إشكال في ورود بعضها بصفة المضى وبعضها بصفة الحضور وبعضها بصفة

الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا توجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هي من ( عل ) الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت اوصفة اخرى تتردد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الاذلي يستلزم تحايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تنافها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق انه علم اجالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر ولما وجه عدم توجه التالى فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى مجبور ان يكون باعتبار ظهورها وجودها في الخارج يعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه الخ

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى ازالة ايضا بل الكلمات والكلام مطابقا كسائر الممكنات ازالة بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الامارته الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تماقب بينهما فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التماقب بينهما فى الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو محاذيا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم فبها ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لا نفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى ازالة لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى ازالة كما اشترنا فكل هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعم المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالاجبال بالاختيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة التبر فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوماه تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه ولقد اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الامارته الخ قائدفع محترعات الالهام غير انه يرد عليه ما قيل هذا قول بتمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناسلها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجاليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صوراً مرتبة معلومة الذات والترتيب ولو اجالا فهناك ترتيب اجالى وقد يجاب عنه بان هذا يخرج المصلحة على مذهب الاشعري كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما ذكره قياسى هو المختار عند نفسه فلا بأس بمناقاة احدهما الآخر وفيه نظر لان اندفاع المفسد الذى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهنى ليكون مائتقروا عين الكلمات المرتبة فى علمه تعالى مائة وانا اختلفا وجودا بان يكون مافى العلم موجودا علميا ومانتقروا موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال مائتقروا واشياحها لانفسها لا يندفع شيء من تلك المفسد والاشعري لا يقول بالوجود الذهنى فالحق انه يخرج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل فى الجواب ان كون الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات قطعى الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازالة بحسب وجودها العلمى) وذلك الوجود العلمى لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر فى تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمى للكلام لا ينفى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذهب الموقلة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الخنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة ثنائها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اولى به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السالبة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي

( قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ ) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما صرحت ان ما جملوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى الابداء لانفس الكلام النفس وتوصيفهم الكلام النفس بالقديم انما هو بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع التساؤل كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفس معاني القرآن فاهو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفس ليس صورة علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصها في مدارك مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك الشخصيات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك الشخصيات للقطع بان ما قرئوها موجودات خارجية غير متصفة بشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين ما قرئها فيندفع الاول ايضا ( قوله ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى الى آخره ) اي كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليم ﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان المرفق والثلاثة يشهدان بان المتكلم من انصف بالكلام لان ما وجدته في النبر فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا قائم بالنسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ الخ ) بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الالفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قوله ان الكلام النفس مدلول اللفظ واما الببارات فانها تسمى كلاما مجازا لانه على ما هو الكلام الحقيقي فانه بنظامه يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام الفعلي تدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم المتكلم وهي الكلام النفس والكلام في الحقيقة هو ذلك النفس واما الالفاظ فانها تسمى كلاما لانه عليه كاستفاد من كلام الاخطل \* ان الكلام انى الفؤاد وانما \* جميل اللسان على الكلام دليلا \* لكنه خلاف

( قوله مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلامه تعالى قائما بغيره ) وذلك لان الكلمات المرتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمي ( قوله وعلى مذهب الخنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة ثنائها ) وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات المرتبة في الواو الهلبي ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها ) وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم ( قوله وعلى ما اولى به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السالبة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب ) وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التي هي كلامه النفس بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى

( قوله ماين اوراق ديوان الحافظ ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب وديوانه الفارسي المتداول بديار الفرس والجبّال وخراسان وماوراءالنهر ( قوله واسماؤه توقيفية ) هذا هو الحق متصف به الله سبحانه بما وصف به نفسه ونسب بما سماه وفتقد ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت لله تعالى بالمعنى الذي عنه وتقف عند حدود الله تعالى ولا تجاوز عنها في اثبت شيء منها وفيه ولاحد الدلالة بشتين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا تطلق عليه تعالى قط ما لم يرد به الشرع لا بطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية او غيرها الا في مقام ﴿ ٢٤٥ ﴾ الضرورة من البيان والترجمة مثلاً اذا لم يعلم التركي ما هو المراد من اسم الله تعالى فتقول له هو تكري وللفارسي هو خدای واما ماذهب اليه الفزائي رحمه الله من تجويزه اطلاق ما علم انصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندى ابدى من اطلاقه بطريق التسمية لاقتضائه مصداق الحمل ومنطاد الحكم فيه تعالى ولا يعلم ثبوته له تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لايهامه النص والكذب

الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتب المصنف على متقدمى الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون ماين الدين كلام الله تعالى يكون ككفر في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل التامل الصادق ممرضض التعصب والجدال يشهد بحقة هذا المقال ( واسماؤه تعالى توقيفية ) اى لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به

اظهاره من كلامهم ( قوله الى سفسطة ظاهرة الخ ) قد صرفت تأديته اليها ( قوله فان المتحدى به الخ ) لما صرفت ان الموجود العلمى متحد مع الموجود الخارجى بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل فى الاذهان عين الاشياء لا مائها واشباحها ( قوله فيكون كفرا فى حق القرآن الى آخره ) قد صرفت اختلاف هذا الكلام فيما اوردته المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هناك يقول وذلك الانكار غير لائق اذا اظهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدين عبارة عن الفاظ القرآن لامعانيها وما خال ان يجوز ان يخيف الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿ ذكروا ما ينس من القرآن ﴾ قد دفعه بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التى قدرها العزيز العلام ﴿ قال المصنف واسماؤه تعالى توقيفية الى آخره ﴾ التوقيف جعل شخص وانما فى مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا وانفخ على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه فيه فالتزاع فى هذه المسئلة فى انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق اولاف هذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ماورد فى الشرع

( قوله فان المتحدى به يكون كلام الله تعالى ) اى حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يكون المتحدى به وهو السور والآيات التى تحدى بها

اتى عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها تلك مرتبة له تعالى فى علمه الازلى وان كانت حين التحدى موجودة فى الخارج وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذى صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما ذهب متقدمى الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقى ( قوله يكون كإنكار كون ماين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ) مع اننا لم قطعاً انه كلامه فكنا كون ماين دعى المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعاً فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة فى علمه تعالى كلاماً له تعالى قائم متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بمد كونه موجودا بالوجود العلمى وهذا القدر لا يخرج به عن كونه كلاماً له تعالى حقيقة



اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لغيره وكذا الحل في الافعال وقال القاضي ابو بكر من صحبنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن غم لم يحز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غلبة ولا لفظ العقبة لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن اقدامه على ما لا ينبغي مأخوذ من العقول وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالحلل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشارة بالتنظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعري ومناصبه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل

( قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات ) كالم خدائي ويزدان وتكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق ( قوله مأخوذ من العقول ) وهو الجبيل الذي يشده البعير بذراعه فكانه عقل له بشئ اى حبس وشده

وحرة اطلاق ما عداه وعدم جواز ان يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كسنة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فلي هذا فجه عليهم انه لا بد في بيانها من دليل شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بما عدا ادراكنا وبمده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصنائه جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات ( قوله اذا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره ) لا يعني انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه ( قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره ) اى سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام فقال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان قسمه عن ذلك ( قوله لان الطب يراد به آخره ) كاهو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قوة الارادة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي جمل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم ( قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف ) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لا بد من مقتضى لاندفاع التوقف

(قوله مع شيوخهما) هذا في القرن الاول والثاني وبين المجتهدين والتفهاء في حيز النعم ولا عبرة لشيوخه في القرون المتأخرة وفي السنة العوام ثم مرادتهما ﴿ ٢٤٧ ﴾ للواجب لا توجب حجة الاطلاق فان الواجب ليس بماورد

به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لم يسم صيرورة ذلك اجما فهو ليس بحجة في باب العقائد عند الحنفية ثم هم الله ومن جملة حجة فيه فانما ذلك في اجماع الصحابة يتصرح الكل من غير سبق خلاف فيه لان العقائد لا بد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائق والغن غير كاف

(قوله وبشكل ذلك لفظ خدای وتكری) فانهم يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آئنده) فيكون اطلاقا عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم انصافه تعالى (قوله) اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلذذ بها بالذات المغفلة وتآلمها بالآلام النفسانية فانه

يبلغ ادرا كتابا لا بد من الاستناد الى اذن الشارع انتهى قلت ذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم انصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بيقوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لا يمنع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجرى مجريهما وهو تعالى منز عن يتصرف فيه هذا كلامه وبشكل ذلك لفظ خدای وتكری واما الهما في سائر اللغات مع شيوخهما من غير تكرير الهمم الا ان يقال ان لفظ خدای معناه خود آئنده اي الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادنا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه وقيل بمثل ذلك في سائر اسماؤه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم واما الهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية (والمعاد) اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلاث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من سلفة فاذا هو خصم مبين وضرب لنا مثلا

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حل العلم في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله) واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اي مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوت عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فانهم وتأمل فيه ﴿ قال المصنف والمعاد حق ﴾ المعاد مصدر مبني او اسم مكان وحقيقته المود لوجه النية الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد المعاد او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق لوائى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعاد رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرؤ عما ابتليت به من الطامات الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله) اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لحصره في المسند اليه اسمايا اي يلجئ اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا هم منهما (قوله) باجماع اهل الملل الثلاث (المسلمون واليهود والنصارى) وتسميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلزم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل الحكمية ولذا اثبت الحكماء وبحثوا عن احواله (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من لطفة الآية)

ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحىيها الذى انشأها اول مرة وهو يخلق عليم ﴿ قال المفسرون نزلت هذه الآية فى ابي بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بسظم قدمه وبنى فقتله بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد ما رمى فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويحيىك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الاصناف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس السالطة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تعالى الابدان بابرهان واعتراهم (يحشر الاجساد ويماد فيها الارواح) باعادة البدن المدوم بعينه عند

لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مبنية على حشر الجسماني لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة فلما كان انكاره كفرا (قوله واتاه بسظم قدمه وبنى الى آخره) يقال رم العظم برم بالكسر من باب ضرب يضرب اى على يبل من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزائه بين اصابه وجعله غسارا وقوله اترى الله يحيى الخ بمعنى اتظن احياءه بعد هذا للانكار التوبيخى او للتعجب (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان فى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلما دخل لتسليم النفوس وعدم تناهيها فى هذا السبب بل مداره على عدم تسلي الابدان لان اطلاقون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التسليم فيلزمهم عدم تسلي الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فانوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تسلي المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على اقتراح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الابابيات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حاددا والمحشورون متناهية (قوله فيستدعى حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والار بعد دخولهم فيها سواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الثبر المتناهية فى الوجود فى زمان واحد قد ابطها البراهين (قوله باعادة البدن المدوم الخ) الاولى باعادة الشخص المدوم بينه ليشمل اعادة بدن موروثة المدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)

ومن زعم ان ورود الاذن باطلاق اسم اذن باطلاق مراد فيه فقد اتى (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد بانبات الحشر لا قدم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والمقوبة لتفاوتهم فى الكمالات والنقص كاللحيوانات المعجم والمقصود من ذلك دفع الملح اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة قطعا لم يرق التأويل وقلسا لبابه بالكلية اذ لا يأتى به هذا القطع والقلم الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلم المذكور نقل الحديث ايضا (قوله فان النفوس السالطة على هذا التقدير غير متناهية) فان الثنائين به قائلون بقدم الانواع المتوالة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

ليكفروا بنفس قولهم بقدم العالم على نحو ما يقولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأديده لانكار الخسر الجسماني ووجه  
الدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المعنى لالتزام (قوله باعادة البدن المدوم بينه) لادليل على ذلك لا من حيث  
المقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازي مع نفيه فيه بل الدليل قائم على خلافه فان الاعادة لا بد  
من بقائه المصاد محفوظ الوجود والوحدة والا لا يكون اعادته بل ايجادا مستأخفا وما ذكره الشيخ الرئيس في هذا  
السبب واضح بين الاعادة وان لم يحصل منهاء للمتفلسفة ومذهب الحنفية ان اعادته المدوم بينه متممة والائمة الثلاثة  
ومعهم زفر رحمهم الله متفقون عليه وصرح به ابو النصور المتريدي في التأويلات وما وقع من بعض اتباع المتفلسفة  
من تخصيص ذلك بالامراض حصلت من القول مردود عليه وامكان الخسر لا يتوقف عليه اصلا وما يدل قطعا  
على ان هؤلاء الفقهاء المظام يقولون بامتناع الاعادة مسألة اليقين وذلك انهم اختلفت اصولهم في ان تصور شرط  
في اسقاط اليقين ام لا فذهب ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله على اشتراط امكانه الذاتي بمعنى عدم استحالة عقلا وشرط زفر  
امكانه المادي ايضا بمعنى عدم استحالة في مجاري المادة لان وجوب الكفارة في عين تصور فيه البر حتى يصير التكفير  
كالباد ذهب ابو يوسف الى عدم اشتراطه اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب العقاب في حق وجوبها ثم فرعوا  
على هذه الاصول مسائل منها ﴿ ٢٤٩ ﴾ ما في الجامع الصغير حيث قال فيه محمد بن يعقوب عن ابي حنيفة

بعض المتكلمين بل اكثرهم اوابن جميع الاجزاء المتفرقة كما كانت أولا عند بعضهم  
وهم الذين ينكرون جواز اعادته المدوم موافقة للفلسفة وهم يدعون بداهة استحالة  
ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد  
الشيء وقتا ما لم يندم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهده علم ان الوجود واحد

وهو دليل من ذهب الى ان الخسر بالاعادة لا بالجمع (قوله علم ان الوجود واحد)  
اي بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بينه وشخصه لان الزمان  
ليس من الشخصات قطعا وقد تازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزعم بان قال  
ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم من الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا  
غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ مهيء للاستدلال بقوله واما اذا  
عدم الخ اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يند  
هو به زمانين لم يلزم التحكم الباطل في الحكم بان الوجود في الزمان اتالي هو به

في شرحه هذا قوله ما قال ابو يوسف بحث لان المذهب عندها ان اليقين لا يتوقف على ما لا يمكن له ومتى اضيف  
الى يمكن ثم زال الامكان لم يتحول الى ما يحتمل الوجود والامكان اما في مسألة الاذن فان جعل الاذن غاية وغاية اليقين  
آخر اجزائه لو كان محتملا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه في حياته القائمة به واما مسألة القتل لان اليقين  
لم يتوقف على الذي يحتمل الحدوث واما عقدت على الجبوة القائمة به على ما قدره في نفسه فلا يبق على ما يحتمل الوجود  
وهو حيوة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحيوة الموهومة التي ستوجد بالاجزاء فيكون الفلان بينه فالتفقت  
اليقين لانها عقد يصح مع كل حطر كما في قوله والله لا من السماء واما مسألة الكوز فان اليقين متى عقدت على فعل  
لا يتجدد كالشرب موقت باليوم كان اليوم ميعارا فلا يلزم انعقادها الا في آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقدا يلزم ابتداء  
العقد في آخر النهار والماء هالك فلا يتوقف عندها ولهذا قلنا في قوله والله لا من السماء اليوم ان يبحث في آخر النهار  
بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز حيث لانها التفتت مطلقة والمطلق غاية هلاك الخالف  
او هلاك ما عقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة العقد بحث واما عند ابي يوسف فيبحث في هذه الصور كلها لان  
اليقين في المستقبل تستثنى عنده عن الاحتمال هذا كلامه وفيما يمكن عقلا لاعادة ولم يوقت بحث حالا عند اثنتي عشرة مسألة

السابقة مستحبة عقلا  
بمخالف الاحياء ثانيا  
(قوله ولكن ب كج  
في الحدوث والموضوع  
والزمان الخ) اي وليكن ب  
المائل لـ ج المتحد منه  
في الماهية ولو ازمها مشاركا  
وموافقا له في جميع  
الموارض والواحق  
التي يمكن اشتراكهما و  
واقفتهما فيها من الحدوث  
والموضوع والزمان وغيرها  
(قوله فلا يتميز ب عن ج)  
اي فكل هذا الفرض  
لا يتميز ب عن ج بان يكون  
المصاد هو ب لا ج فان  
نسبة ا على هذا الفرض  
الى امرين هما ب و ج  
المتشابهان من كل وجه  
اي في الماهية ولو ازمها  
وجميع الواحق الممكنة  
المروض لها معا ولا تفاير  
بينهما في هذا الفرض الا  
في النسبة التي يسفر ويتردد  
في انه هل يمكن ان يختلف  
تلك النسبة فيهما ان يكون  
احدهما احق بان يكون  
مصادا ويكون ا اولي به  
من الآخر ولا يختلف بل  
يكونان متشابهين في تلك  
النسبة ايضا فيصح ح كون  
كل منهما مصادا او محدثا  
جديدا لكن اذا لم يختلفا

واما اذا عدم فليكن الوجود السابق (ا) وليكن المصاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث  
الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه  
الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج)  
فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن  
ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعني الهوية المشتركة بين  
الزمانين بداهة وان تبدل بعض الموارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم)  
ولم يستمر الوجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم التحكم الباطل  
في الحكم بان هذا الوجود المتأخر هو عينه الموجود السابق لوجود آخر منه  
اذلا فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شيء من الموضوع والموارض المشخصة  
حتى يكون الموجود الثاني مشتملا عليه ويكون مرجعا للحكم المذكور ويندفع  
التحكم وحيث لا مرجع فلا اندفاع كاقال (فليكن الموجود السابق) اي زيدا قبل  
موته مثلا وليكن (المصاد الذي حدث ب) وهو في المثال زيد المحدث بعد موته  
في وقت آخر (وليكن المحدث الجديد ج) وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت  
زيد الشيء يزيد الحادث بعد موته في جميع المشخصات والموارض ولذا قال (وليكن  
ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عداها  
التي تتميز عن كونها الموجود الاول وبهذا يتدفع ما قيل ان اصل الاستدلال  
مبنى على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا بخلافه وذلك الاندفاع  
لان المراد انه مثله في الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد  
حادثا قبل فناء واستمر وجوده الى ان يحدث للمصاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا  
لان ذلك المحدث الجديد غير الفاني قلنا كاد عليه محمد الشيخ والامتيار بينهما  
من جهة المشخصات الآخر لا يزمان لاشتراكهما في زمان قبل فناء الموجود  
السابق فلا مخالفة وبالجملة اما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء  
الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث مارض ما قبله او بعده (لا تحادها الا  
بالعدد) علة لكونها متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتغيران الا بالعدد  
واذا كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز عن ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه  
اي الى ب بان يقال هذا دون الآخر (فان نسبة (ا) كانت الى امرين متشابهين  
من كل وجه الا في النسبة التي تنظر) فيها جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا  
فيها او لا) وتلك النسبة مافي قوله منسوبا وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكره  
في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر \* ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم \*  
بين قلوب من قراع الكنايب \* يعني انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب قلوب  
سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل محابيل

(قوله فهو نفس هذه النسبة)  
 واخذ المطلوب في بيان نفسه  
 اى هذا مصادرة اذ ليس  
 الكلام الا في ذاته لا في ذاته  
 بين و ج في هذا الفرض  
 بل هما متشابهان من كل  
 وجه فلا ينصرون باختلافهما  
 في هذه النسبة اصلا (قوله)  
 بل يقول الحسم انما كان  
 الخ) وذلك لان المناسبة  
 المصححة لهذا الكون  
 بين ا و ج ليس باقل مما هو  
 بين ا و ب (قوله بل اذا  
 صح مذهب من يقول) الى  
 قوله امكن ان يقال بالاعادة  
 وذلك لان الذات المبنية  
 التي يقال بمودها باقية  
 ومحافظة ح في حال  
 العدم فاذا صارت موجودة  
 بعد كونها معدومة يكون  
 معروض الوجود في الوقتين  
 امرا واحدا لا انخفاض  
 وحدته (قوله ولم يجعل  
 للمعدوم في حال العدم  
 ذاتا ثابتة) على ما هو  
 التحقيق فان العدم عبارة  
 عن فقد الدات فيكون  
 المعدوم في الخارج مسلوبا  
 عن نفسه مادام معدوما  
 فيصدق على الانسان المعدوم  
 في الخارج انه ليس بانسان  
 فيه وصدق هذه السالبة  
 الخارجية لعدم الموضوع  
 في الخارج

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى (ب) دون (ج)  
 لانه كان (ب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول  
 الحسم انما كان (ج) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء موجود في نفسه من حيث هو موجود  
 ويبقى من حيث ذاته بينه ذاتا مالم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن  
 ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوده آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم  
 في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق  
 دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما مصادرا او لا يكون كل واحد منهما مصادرا  
 على كمال شجاعته وعليه حل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى  
 الآية مبالغة في نفي الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجملة  
 كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير مختلفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا  
 لم يختلفا في اشتغال احدهما على شيء من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة  
 دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) في نفس الامر (من ان  
 تجعل للاخر) واذا انتفى الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود  
 السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكذا  
 كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انها  
 لو احتلها فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا في المبادئ  
 العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما  
 في الاشتغال المذكور يستلزم انتفاع الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم  
 بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان  
 قيل انما هو اولى ب) دون (ج) لانه كانت لب) دون (ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل  
 الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اى هذا الحكم المحصرى  
 (نفس هذه النسبة) التي نفينا تحققها في نفس الامر واحده في بيانها (اخذ المطلوب  
 في بيان نفسه) وهو باصل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الحسم (بل يقول الحسم  
 انما كان الخ) ولما توجه ان يقال لا يلزم من انتفاع المارضة تمام الدليل المذكور  
 الذي ادعى كونه تبيينهما اذ الحسم بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب  
 عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) ينى ايس منع عدم الاولوية  
 مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة في العدم  
 ثبوتها منعها عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المتأخرة وذلك المذهب باطل فلا شك  
 في عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل  
 لوجاز اطادة المعدوم بينه لجاز اطادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل  
 لان المتماثلين اما ان يكون احدهما مصادرا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من  
 غير مرجع ولو في حكم المبادئ العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما ما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاتينية الصرفة لا غير هذا كلامه

لاتحاد الاثنين وامان لا يكون شيء منهما ممادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما ممادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل \* واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتأولين المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث بسبب ذاته الاول هو الموجود السابق لا وجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالحدث الجديد من مقتضيات التحكم لا مجرد التوضيح كما هم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائمة بانه لوجاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة في عوارض المواد بجميع الاجزاء المتفرقة لان المرضين المتأولين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المتأولين في محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص آخر فلا تحكم لان المرض المواد هو القاسم به فلا بدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام ( قوله ) واذا كان المحمولان الاثنان ( الى آخره ) دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار استمراره غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارها فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لوجاز اعادة المعدوم لجار ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متعدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كقولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المفارقة بين موضوعهما ولومفارقة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمفارقة التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود الموضوع وهويته او ثبوته في العدم متعكبا عن الوجود الخارجي لثبوت المحمولان لقنات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومفارقة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كقائمه نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا باعتبار وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وقد بالذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وهؤلاء ذاتا واحدة في نفسه الى ان يلحقه المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبق الاتينية الصرفة

( قوله ) واذا كان المحمولان ( الانسان ) هما الوجود والعدم يوجبان الموضوع لهما اعنى مرودهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون الدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طرياقه ( قوله ) فان استمر موجودا ( واحدا ) وذلك بان يستمر ذاته ووجوده ( قوله ) او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم شيئين اثنين ( قوله ) فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة ) بقيت الاتينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة اصلا واحدة

وربما يخالف الاوهام انه اذا عدم في الخارج ببق في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كالوكان ثابتا في الدم ووجه دفته

اي اطالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المدمومات حال الدم لا يقال انما يبقى الاثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لاننا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحادا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين \* واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك فقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع المود بامتناع الحكم على المدموم كافرره المتأخرون واوردوا عليه بوجوه \* الاول للمسارة بان يقال لو امتنع اعادة المدموم لصح الحكم عليه بامتناع المود لكن المدموم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها \* الثاني النقص بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على مدموم اصلا واللازم باطل \* الثالث المنع بان يقال لانتم انه لو صح الامادة لصح الحكم عليه بصحة المود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر ( قوله وربما يخالف الاوهام الخ ) ايراد على الدليلين باننا لانتم انه اذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة في الخارج حال الدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لا وله وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر الى ثبوت المدموم التالي فنسحفظ به وحدته الشخصية وثبق هويته في نفس الامر كالتحفظ وثبق لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في حال الدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يلزم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متعدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحولين ( قوله ووجه دفته ان الموجود في الذهن بالحققة الى آخره ) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين \* الاول بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني \* الثاني باثبات المنوع اعني لزوم التحكم والاثنية الصرفة مع انحطاط وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه \* الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة

( قوله فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ) يعني انه وان لم ينحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه ينحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المنفقين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها او امثالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة



(قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصة الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة اتحاد الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية لا ماهية المطلقة ولا الهوية المكتشفة بالموارد والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود ماهية المطلقة المهمة من حيث انها كذلك في الذهن ﴿ ٢٥٤ ﴾ وامتناع وجودها فيه من حيث انها

<p>ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل</p> <p>في الذهن بمشخصاتها الذهنية وهي تلك الشخصات ليست هوية خارجية ولا يلزم انصاف الهوية الخارجية بالموارد الخاصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عنها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالعقل سواء جردت عنها او اذا ليست عنها مطلقا بالفعل وبوجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها في الواقع بل منشاء قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا تجريده عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويت الذهنية بتجريدها عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل لسكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتشفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية ولا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلذلك في انحفاظ الوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني باطل السند ايضا بان الصور الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته كل يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية وبوجه عليه انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصور العقلية الى الكلي والجزئي وذلك ظاهر البطلان الثالث باطل المنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن الوجود الذهني غير كافية في اندفاع المخدورين لان قولنا هذا مبدء وهذا معاد وكذا قولنا هذا الوجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم في جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتشفين بالموارد الخارجية فهي موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لاذنيتها يكنى في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان المبدئية والمعادية والموجودية في السابق او اللاحق من المقولات الثانية البارزة لمروضاتها في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجية من القضايا المتعارفة التي حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة</p>	<p>مكتشفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة مشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريدها عن ماهيتها عنده ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث انها موجودة فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضها المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ماورد عليه من ان كون الموجود في الذهن مشخصا ذهنيًا محفوظا بموارد يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا يعني كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك الموارد فليتأمل ثم قال هذا المورد</p>
--	---

بل الحق في الجواب ان قال الحكم بان مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات (المدوم) واستدراجه في الخارج ولا ينع كونه في الذهن محفوظا ثم الحفظ في الذهن اتما ينع العلم بان كان ا وما لب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات محفوظة في الخارج انتهى كلامه اقول وانت خير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فلا يصح ان يقول كفاية هذا القدر من شأن الذات وانحفاظها

المعذور بعينه تقتضي الحكم بإيجاد الهويتين الخارجيتين في الخارج واما كانت تلك  
القضايا موجبات خارجيات فلا بد من انهما في الخارج ولا يكتفى انهما  
وحدتها في الذهن ولذا لم يفت اليه الشيخ ونجى عليه ان صدق الحكم الذهني كاف  
في اندفاع المعذور الاول اعني الحكم لكن لا يكتفى في اندفاع المعذور الثاني اذ ليس  
الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي وتلك  
الصورة مرآة للملاحظة فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متعديين بالذات الا اذا انحفظ  
وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكتفى انهما في الخارج وحده المرآة ولعل الشيخ  
لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني اذا قرر هذا فقول قد حلوا جواب الشارح  
هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين في حواشي  
التجريد ونجى المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون  
الموجود في الذهن شحما ذهنيا محفوظا بموارض ذهنية يكون ببدل التجريد عنها  
الشخص عين الخارجي لا ينفى كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا  
فيه محفوظا بتلك الموارض ثم اخذوا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق  
في الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعي  
حفظ الذات واستمراره في الخارج فلا ينفى كونها في الذهن محفوظة ثم الحفظ في الذهن اما  
ينفع العلم بان (ب) كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج  
انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول  
الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين  
الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتشفة  
بالشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة والالهوية المكتشفة بالشخصات الخارجية  
ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع  
وجودها فيه من حيث انها مكتشفة بالشخصات الخارجية التي بها صارت  
موجودة ومشخصة في الخارج فانما تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي  
لا يتصور الابد تجريد كل منهما مما يرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة  
الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني  
فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيها  
بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا  
انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد تجريد الهوية الخارجية عن الموارض  
الخارجية تجريدها عن ذوات تلك الموارض المشخصة كتجريد هذه النار عن  
الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتها الحاصلة مع صورة النار في الذهن  
فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتقة على صور عوارضها الخارجية  
واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة ببدل تجريدها

في صحة الاعادة وعدم  
الاحتياج في ذلك الى  
الحفاظها بحسب الخارج  
فان المتأني لصحة الاعادة  
انما هو الاتينية الصرفة  
وكلا الوجودين لا الاتينية  
الصرفة في الوجود الخارجي  
فلا يثمل

عن الشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيأتدت الى الذهن من طرق الحواس بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولاشك في انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغلب عن بصرنا ثم رأيناه ثانية فحكمتنا بان هذا الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا يتكره الامكان وهو المراد بقول بعض المتأخرين في جواب الحق نعم الحفظ في الذهن انما يقع العلم الى آخره وان أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا لبقى في الذهن مائة كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فلم يمتز ان يسود بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاء لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو النسق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها الشخصات الذهنية مناف لجبنة كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم قاسد وعبرة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل الجيب عن ذلك ومن حل مراد هذا الجيب على الشق الثاني وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشتمل اطيال والالم يستدفع اعتراض بعض المتأخرين انه ان يهود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مالا ولا ينبغي ما فيه ايضا لانه مع كونه حلالا لكلام الجيب على خلاف ظاهره لا يستدفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطال السند المذكور قطعا لا بطل نسبة الصورة الخيالية المحفوظة الوحدة للممدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لاناقول فعل هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى في الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بانه لا يجوز ان يكون بقاء حقيقة المجردة كائنا في امتياز الممدوم عن مستأنف ولا نسلم وجوب بقاء مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقبية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يخفط الوحدة الشخصية بها مع ان حجة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدة الشخصية ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بمحصل جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبنى على العفة عن الصور الخيالية والوهية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع ابراده بانه حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لاعلى الامكان الثاني وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر وعند

وايضاً كان المعلوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعلوم السابق الوجود اولى من نسبة المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

المبدأ الموجد الذي هو المبادئ المآلية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصراً في فرد ونحن نقول يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الوجود الخارجى قائماً يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقاً وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عنها بالفعل بل بالقوة واما نصير بالفعل باعتبار الشخصيات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم (قوله وايضاً كان المعلوم الى آخره) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعلوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدي الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد بهما فلا يكون وحدتهما المحفوظة شخصية بل نوعية واما باتيان المنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية شيئاً منها نافعة في دفع المخدور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافياً في جهة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعلوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعلوم السابق مرتسمة في القوى المنطقية للافتلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبقة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فناء بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الاذهان المآلية والسافة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت ماداً واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفاً الا ان يكون هذا الجواب مبني على حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعلوم ايضاً صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو اقل تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده فانه وان كانت جزئية حقيقية ايضاً الا انها لم يرتب على تعلق صفة البصر ولا تلك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اقل من غير المرتبة عليه فين الصورتين محايير واضح واذا انحفظ وحدة الوجود الخارجى بالصورة الجزئية الخيالية لنا فاحتفظنا بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فواجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

(قوله وايضاً كان المعلوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعلوم السابق الوجود اولى من نسبة المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق)

المبدأ الموجد الذي هو المبادئ المآلية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصراً في فرد ونحن نقول يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الوجود الخارجى قائماً يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقاً وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عنها بالفعل بل بالقوة واما نصير بالفعل باعتبار الشخصيات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم (قوله وايضاً كان المعلوم الى آخره) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعلوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدي الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد بهما فلا يكون وحدتهما المحفوظة شخصية بل نوعية واما باتيان المنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية شيئاً منها نافعة في دفع المخدور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافياً في جهة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعلوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعلوم السابق مرتسمة في القوى المنطقية للافتلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبقة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فناء بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الاذهان المآلية والسافة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت ماداً واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفاً الا ان يكون هذا الجواب مبني على حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعلوم ايضاً صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو اقل تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده فانه وان كانت جزئية حقيقية ايضاً الا انها لم يرتب على تعلق صفة البصر ولا تلك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اقل من غير المرتبة عليه فين الصورتين محايير واضح واذا انحفظ وحدة الوجود الخارجى بالصورة الجزئية الخيالية لنا فاحتفظنا بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فواجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

ومنها انه لو اعيد المدموم لزم تخلل المدم بين الشيء ونفسه فان الوجود باقوا لاحقاشي  
واحد واورد عليه ان اللازم عليه تخلل المدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالت  
بمترئتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد ( قوله ومنها  
انه لو اعيد المدموم ) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعني بان  
يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والموارض المشخصة السابقة  
كما هو معنى اعادة المدموم بينه اذ لو كانت الذات اوشى من تلك الموارض غير  
ما سبق لم يكن اعادة بينه بل هي اعادة ما يجانس اوجياله ( لزم تخلل المدم بين  
شيء واحد ) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضروري البطلان لان التخلل  
انما يتصور بين شيئين ولا يخل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين  
فحينئذ يكون الموجود الثاني مثل الاول لاجبته ضرورة ان تعدد الوجود في نفس  
الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتعنا يلزم التخلل المذكور فالمراد  
من الشيء الواحد هو الوجود الواحد ولا ياباه الاستدلال بقوله فان كان الموجود  
سابقا لمع فان اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن  
حل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى ان ليس في الخارج  
هويتان تقوم احدهما بالآخرى كقسام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود  
لا يجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والتالي هو الظاهر مما ذكره  
في حواشي التجريد وبؤيده الايراد الآتي ( قوله واورد عليه ان اللازم  
الى آخره ) لا يخل السواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان المدم بين زمان الوجود  
الواحد اذ لا تعدد هو وجود على تقدير الامادة واستحالت اول المسئلة لان من يجوز  
الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمان المدمين  
السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما في الكتب لاناقول ما ذكره  
من تعدد الوجود تعدد اعتباري باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد  
باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريدانه لو اعيد المدموم  
لزم تخلل المدم بين شيء واحد لانه لا تعدد فيه لابلذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع  
كيف ووجوده قبل المدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريدانه لو اعيد  
لزم تخلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فالزوم مسلم  
وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين  
بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فعل هذا يلزم كون  
الزمان من المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لاشك في كونه  
مميزا في الجملة لكن قد اشترنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من  
عوارضها والزمان من قبيل الثاني وما شاء الشيخ هو الاول ومراد القائلين بخواز  
الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا او لا

(قوله بجمع الاجزاء)

وهذا مذهب الخنسية  
رحمهم الله وذلك بجمع  
ما تفرق من الاجزاء وتأليفها  
بحيث يحصل منه مثل  
البينة الاولى التي كان  
الشخص عليها في الشهادة  
الاولى فيكون عود النفس  
الى بدن بعد بسبب  
المرف والسرع بدنه  
الاول ولا يتوقف على  
امكان اعادة المدموم بعينه  
وقوله سبحانه اوليس  
الذي خلق السموات  
والارض بقادر على ان  
يخلق مثلهم بل هو غلظ  
العلم وما في قصة ابراهيم  
عليه السلام حيث سأل  
بقوله رب ادنى كيف  
نعمى الموتى قال لخذاربة

(قوله ولا يخفى عليك ان معنى  
تقدم الشيء على الشيء مطلقا  
الح) فصله ان معنى تقدم  
الشيء على شيء آخر سواء  
كان تقدمه على تقدم ذاتيا  
او زمانيا ان يكون وجود  
الشيء الاول متقدما على  
وجود الشيء الثاني ذاتا  
او زمانا فنقول لو اعيد  
المدموم لزم تقدمه بالوجود  
على نفسه قدما زمانيا  
واللازم باطل فاللزم  
منه بيان الملازمة انه لو اعيد  
المدموم لزم تحلل المدموم  
في الوجود الخالص ونفسه فان اعادة المدموم  
انما يتصور بان يوجد الشيء ثم يستمد ثم يوجد بالوجود الذي كان

اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود  
الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم  
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المدموم  
لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل بطلان تقدم الشيء على نفسه قدما  
ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم بطلان تقدمه على نفسه قدما زمانيا واذا استحالة اعادة  
المدموم فبين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا الاراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجمله مبنيا على اعادة  
الوقت ايضا بان يجعل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الثاني عن توهم تعدد  
الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر (قوله ولا يخفى عليك ان  
معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر  
معاني التقسيم وحاصل هذا الكلام جواب عن الاراد المذكور بتحرير الدليل  
بطى مقدمة اخرى بأن يقال لو اعيد المدموم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان  
لا يوجد ذلك الشيء بعد المدموم اوقبه في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر  
البطلان ولذا لم يشرع له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تحلل  
بينهما زمان المدموم لزم تحلل المدموم بين الوجودين فان تناير الوجودان بالذات كان  
الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحد بالذات وتناير باعتبار الزمانين  
لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر  
وقد تحلل بينهما زمانا عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود  
ذاتا محال بديهية فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخترعات  
الادهام (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقدم  
الذاتي او الزماني ذلك امر ظاهر مستثنى عن الاعتبار بالدور وكذا استحالة امر  
بديهي ربما يستدل اوبق به على بطلان الدور على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري  
او بديهي فهي مستتية عن الاعتبار المذكور ايضا ولله قصد بهذا الاعتبار التنبيه  
على ان معنى التقدم الذاتي والزماني هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والالزام  
في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه ليتبين  
بطلان اللازم هنا اذلا استحالة في تقدم الشيء بسدده على نفسه بوجوده اذمالة  
تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز اعادة المدموم بعينه لما حصل  
القطع بمحدث شيء لجواز ان يكون لكل ما يستعد حاد وجود اذلى يدمم تارة  
ويعاد اخرى واللازم باطل بافتاق العقلاء (قوله واذا استحالة اعادة المدموم  
الى آخره) اى بهذين الدليلين التنبيين فبين الثاني اذلا ثالث لهما ثبت ان  
الحشر الجسماني لمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى مملوحة بقوله لا يقال  
لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيه ظاهر  
في الوجود الخالص ونفسه فان اعادة المدموم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم يستمد ثم يوجد بالوجود الذي كان

منه العليق فصره من اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ﴿٢٦٠﴾ ثم ادعهم بأيتك سيما واعلم ان الله

كما كانت اولاً لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبذن زيد مثلاً وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانقضى الاجتماع والشكل المعين لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فلما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بينهما اولاً وعلى الاول يلزم اعادة المدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخاً ومن ثمة قيل ما من مذهب الا ولتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولذا ان تحماها على ظاهرها ونجمل الايراد ممارسة الزامية لاستحالة اعادة المدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها من ظاهرها ونجمله انكاراً لمطلق الحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق ( قوله وان لم يكن له جزء صوري الخ ) الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتوا الهوى من ان في الاجسام جزءاً جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى لكن كون الجسم مركباً من الصورة والهوى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخره يبنى يلزم اعادة المدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري جوهرى بالطريق الاول فالاول وان لم يكن له جزء جوهرى لان الناقب للهوى قائمون بكون المواضع المختصة بالانواع جزءاً من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء واترافها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا يتكرونها الشكل فالمقدار في تعريفه اهم من الحقيقي والصوري قال في شرح المقاصد واجتنب المتكرونها بوجوه . الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه عباداً بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جماعاً وحياء بعد التفرق والموت فللقطع فناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيآت ( قوله قدم راسخ ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهباً واحداً والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تنهاى النفوس الناطقة مع تنهاى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالمواضع ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدين على التسانف ( قوله لانا نقول الخ ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو الحشر بلع بعض الاجزاء الذى هو الاجزاء الاصلية الباقية

عزير حكيم نص صريح فيقال في المدارك في تفسير قوله تعالى اولاً يذكر الانسان اما خالقاً من قبله ولم يك شيئاً يعنى فيقول ذلك ولا يذكر النسأة الاولى حتى لا يتكرر النسأة الاخرى فان تلك ادله على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من المبدء الى الوجود واما النسأة الثانية فليس فيها التآليف الاجزاء الموجودة وردها الى ما كانت عليه مجموعة بعد التفرق وقال الفيضاني فانه اعجب من جمع المواد بعد التفرق واجتماعها مثل ما كان منها من الاعراض واما المنقذون من المجتهدين وأئمة الدين فكانوا يسكتون عن ذلك ايضا لعدم تعلق حكم الناجز به هذا

له سابقاً فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا واحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل المبدء بين الوجود والخاص ونفسه يستلزم كون المبدء مسبوقاً بذلك الوجود وسابقاً عليه بعبته وهو

يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدماً زمانياً مجزئاً (٥٠)

كذلك فلا يستحيل إعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كان مجرد اسم ملاح فان الذي دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نفيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الأشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا

من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفعه ايراد آخر اورده هنا بأن يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غدا له جزءا من بدنه فاما ان ينادى الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن احدهما لا يكون الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الأكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنسب تلك الاجزاء في الجنة وتذويبها في النار مما وهو باطل ضرورة وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للأشكال لا يوجب الوقوع فتل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكم حفظها عن ذلك ليتمكن من ابدال الاجزاء الى مستحقه ونفى نقول لله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطرق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد لكن يابأ نظام قوله تعالى ﴿ واذا مرقت كل عرق انكم الى خلق جديد ﴾ الآية ولذا استدله على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا بطريق إعادة المدموم ( قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره ) ولفسائل ان يقول من جهة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كملوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انما ينشئ تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كالايماني والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائمون بقدم العالم وتساوي العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد في لزوم التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام بعد تحرير المرام ( قوله لا يقدح في المقصود الخ ) قل في شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع في اعادة المدموم وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرر الكافر مثل احد يصد ذلك وكذا قوله تعالى ﴿ كما انصبت جلودهم بدلهم جلودا غيرها ﴾ ولا يبعد ان يكون

تقدمه على هذه فقد ذاتها فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم بطلان الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في سورة الدور يصح منه الحكم الاول على ما نحن فيه ( قوله وليس ذلك من التناسخ ) وكيف يكون ذلك تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما يتحلى الحرارة الغريزية من بعض اجزائه وورود البدن منه مما يقتضيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيبدل الشكل والاجتماع حيث لا حاجة معناه لا بعد من التناسخ ويشير اليه الشارح رحمه الله ( قوله فان زيدا مثلا شخص واحد ) اراد زيدا مطلقا عليه في الخارج والعرفان زيدا وهو الهيكل المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يميز عنه بانا وهو النفس الناطقة المافقة بهذا الهيكل



بعدم التبدل بمازمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مختلفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كما شال القرة وان خرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد معد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تفتح في الوحدة بحسب العرف والشرع ولا تفتح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاده ويكفر منكزه واما المعاد الروحاني اعني التذات النفس بعدم الفارقة وتالها بالذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكزه ولا منع شرعا ولا عقليا من انبثاته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والنسبية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمجرد الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع

قوله تعالى ﴿ اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثله ﴾ اشارة الى ذلك فان قيل فعل هذا يكون المثاب والمقاب بالذات والآلام الجسمانية غير من محل الطاعة وارتكب المعصية فلما السيرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بيمينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشيوخه انه هو بيمينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس هذا قولنا بما قاله الحكماء من ان الاقادة والام عبارتان عن الادراك لا يوجب وجبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح ( قوله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا الخ ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بتخلل بعض الاجزاء وعدم الجزء بوجبه عدم الكل واذا تصدم البدن بتخلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتاع تعلقها بالبدن المدموم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعدم فارتقتا عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتقلا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المتعدم واللازم باطل ما خلق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتقلا على اجزاء البدن الاول ( قوله فافهم ) اهل وجهه الاشارة الى ما قلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحالة من بدن الشقي والسعيد تنقلب بوجه ضرب شبيه بالاستحالة صوراً روحانية مع هذه حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فبنى على هذه في اثبات مراتب الطهور لشيء واحد ( قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة ) وفيه انهما لا يجمعان بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا رخصة

تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بموتها الطاعات او المعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب نحو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فيتم او يسدب فهو مناف لكون المحشور ما هو المبدأ كما لا ينبغي واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء يتصل عنهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية ويتوفى في نشأته صور الاحوال المزاجية الحاصلة في تصوراتهم واذهانهم والتي ترتب عليها اتصالهم في دار الدنيا واقول لهم وينضم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ما تحلل من ابدانهم يداد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما قارعه عقله وعلمه وعماله وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والترتيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم يتقلب بوجه ضرب شبيه بالاستحالة صوراً روحانية مع بقائه ( ظاهر )

(قوله على مابسطه في كتاب الحج) قال ﴿٢٦٣﴾ الحق الطوسي صنف ذلك تقريرا لمذهب قوم من المشائين بعد العالم الاول

من اصحابه والامم حتى  
يقوله ان قسوما من  
المصدرين حسب ما انتقط  
في صدر تصنيفه ثم انه  
نبه على فساد هذا المذهب  
هذا كلامه ( قوله بالغ  
فيه ) والذي اوردته في  
ذلك الكتاب ان الواو  
بلسان الشرائع من اللغات  
والآلام الجسائية انما كان  
هو تقريبا للافهام وكلاما  
مع الناس على قدر عقولهم  
والظواهر لا تكون حجة  
للخواص بل يقول كل  
من الفرق بالتأويل في  
بعض الآيات والاحاديث  
لانفهام الدليل العقل على  
خلاف الظواهر فيمكنون  
ان الظواهر ليس بمرادة  
والا تضارض الآيات  
والاحاديث لا يصالح مرجحا  
لتأويل بعض دون بعض

حقيقة الجسم في باطن  
سورة السعداء فالباطن  
هذا مطلق والظاهر مقيد  
والامر هناك بالعكس  
( قوله فلا يتوهم ان انبائه  
من المسائل الحكيمية ) إشارة  
الى دفع ما توهم بعض  
معاصريه وجهالة تعالى  
ان كون المصاد الجسائى  
مقصودا خاصا لى الكلام  
غير مسلم بل هو من المسائل  
المشتركة بين الحكمة

بين هاتين السادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استراقه في تحلى انوار  
عالم القدس لا يمكنه ان يلفت الى شئ من اللغات الجسائية ومع استراقه في استيفاء  
هذه اللغات لا يمكنه ان يلفت الى اللغات الروحية وانما تفكر هذا الجمع لكون الاوواح  
البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالوثة واستمدت من عالم القدس والطهارة  
قويته وكذا فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين  
ولاشبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات وزخاهاة الفوز بفضل  
العلماء قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث اطلع  
بين الشريعة والفلسفة فاقبها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ايا على  
مع انكاره المعاد الجسائى على مابسطه في كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل  
بزمه على ضيقه في اول كتاب الحجة والشفاعة انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول  
من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو  
الذى لبدن عند البعث وخبراته وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت  
الشريعة الحققة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة  
التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبوة  
وهو السعادة والشقاوة التابتن بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام مناسقص  
عن تصورهما الآن وسياتي هذا الكلام مشعرا بان اثبات المعاد الجسائى ليس من  
حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقل ليس من وظائف  
الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكيمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة

ظاهر الشريعة ( قوله انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الحج ) اى لامن حيث  
انه من المسائل الكلامية كان اثبات الشيخ المعاد الجسائى في الحجة والشفاعة من الكتب  
الحكيمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد الجسائى من المسائل  
الحكيمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له  
كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكيمية وهو اراد بعض معاصريه  
( قوله وخبراته وشروره معلومة الحج ) لانه دفع توهم ان الحشر الجسائى اللغات  
والآلام الجسائية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخفيات والشرور  
وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني للذات والآلام الروحية المترتبة على  
المعلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه  
تعالى بها وهي معلومة له تعالى وقد انجم الخفيات والشرور على التمتع والعقوبات  
لبدن لكن بآية ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لا تاتى إشارة الى ذلك وفي توصيف  
الشريعة بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر  
الجسائى من حيث الحكمة كتنقل الكفر وليس بكفر \* روى عن الامام اليافى  
ان ابن سينا تآب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يتخيم في ثلثة ايام

والكلام على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسيان جسيانى وقد اغناها على السلام عن التعرض له وروحاني

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال) بحيث يتبين به لكل احد كاملها من ناقصها ويظهر التميز بين راجعها وحقيقتها  
تتمها لمسة الصالحين وحسرة الكفار والمجرمين كاقال جل ذكره كذلك يريد الله اعمالهم حسرات عليهم والذي  
يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير اسيات للكيفية ولا قياس  
على موازين الشعر والخطه وهذا هو مذهب الحنفية ﴿ ٢٦٤ ﴾ وغيرهم من المحققين والقول بوزن

مذهب الاعمال مذهب  
الاشاعرة وتأويل الميزان  
بالعدل في الحكم وعدم  
الميل والطمع في القضاء  
مذهب المعتزلة

والشرعية (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكررة المشيرة  
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر  
فضائل المتقين ومناقبهم وفضائع اللصاة ومناقبهم على اهل العرصات تنبها لمسة  
الاولين وحسرة الآخرين (والصراف) قصص الثامنة في الكتاب والسنة  
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه  
جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حل قوله تعالى وان منكم الاواردها  
وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار منسكين بانه لا يمكن العبور على مثل  
ذلك فاجابده عبت وان امكن فيه تمذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم  
يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات فانه انه محال عادي  
والانبياء يجوزون عليه من غير تمص ولصب فنهج كالبرق الخاطف ومنهم كالريح  
الهامة الى آخر ماورد في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير  
الاعمال وليس علينا البحث عن كيفية بل تؤمن به وغرض كيفية الى الله تعالى  
وقبل بوزن به محاسن الاعمال وقيل بجمل الحسنات اجساما توراتية والسيئات  
اجساما ظلمانية وعلى هذا يتدفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد  
عدمت فلا يمكن اعادةها وعلى تقدير اعادةها لا يمكن وزنها وعسل تخدير امكانه  
مقاديرها مطلومة لله تعالى فوزنها عبت ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن  
مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معلنة

وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودعى بها (قوله والحكمة في الحساب الخ) دفع  
لشبهة منكره بانه عبت وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة  
الحساب كية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما هو  
من ان فائدة غير منحصرة في معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر)  
اذ لا نعلم عدم امكان اعادة الاعراض الممدومة بل تحبيل احكاما توراتية او ظلمانية  
وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن محاسنها وايضا انما لا يوزن  
لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو متنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير  
الاعمال مطلقا او اما كونه عبتا فمقدد دفع بمثل ما مر في الحساب (قوله فان افعال الله تعالى  
الى آخره) لا يعني ان المناسبات تركه اذ ليس الشبهة بوجود القائدة بل بالمعنى والظلو

وعن تقي الدين وجسقوط هذا  
التوهم هو ان هذا المنقول  
من الشيخ مشعر بان اثباته  
للمعاد الجسماني ليس من  
جهة الحكمة بل من جهة  
الشرعية وتعتبر هذا القول  
من الشيخ هو قوله ان  
الشرع اغنانا عن الحكمة  
العملية فكذلك لا يدل هذا  
القول منهم على ان يكون  
الفقه من انقسام الحكمة  
العملية كذلك لا يدل قوله  
على ان يكون المعاد الجسماني  
من مسائل الحكمة وكذا  
المنقول من كتاب التجارة  
والشفاه مشعر بان اثباته  
للمعاد الجسماني ليس من  
جهة الحكمة بل من جهة  
الشرع فان التمسك بالدليل  
الثقل ليس من وظائف  
الحكمة والعلوم العقلية  
بل هو من وظائف  
العلوم الشرعية قائم

ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشرعية كان القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا (عنها)  
جمعوا بينهما (قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ) دفع الميقال ان محاسبة اعمال العباد  
انما يكون بمعرفة كيتها وكيفية معلومة له تعالى لا ساق من شمول علمه وكونه علما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عتبا ووجه  
الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تخيم مسرة المتقين باظهار فضائلهم  
ومناقبهم وتجيح حسرة العاصين باظهار فضائلهم ومعاصيهم (قوله فان افعال الله تعالى ليست معلنة

بالأغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان ولسان  
وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط  
للاستظام وقيل لكل مكلف ميزان ( وخلق الجنة والنار ) أي هما مخلوقان  
الآن لقوله تعالى أعدت للمتقين وأعدت للنار التي أعدت للكافرين ولقمة آدم  
وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما ولا أكثر من أن الجنة فوق  
السوات السبع ونحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى  
وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرضين وقالت  
المتزلة إنهما ليستا مخلوقين الآن بل تخلفان يوم الجزاء لأنهما لو كانتا موجودين

عنها بالفصل وحلوا ماله تعالى عن العادة بالفصل خلاف الإجماع ( قوله للاستظام )  
وما أشار إليه العلامة الفتازاني في شرح التلخيص من أن الواحد المعظم إنما يستعمل في كلام  
البلغاء في التكلم والخطاب لا في البينة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من  
مواضع القرآن ( قوله لقوله تعالى أعدت للمتقين ) فادعى المأوى فيه ما يدل  
على كونهما مخلوقين فيها مضى وحملها على التجوز تيمنا على تحقق الوقوع  
الاستقبالي كما في نأدي أصحاب الجنة أصحاب النار بمعنى ينأدي البينة من غير قرينة  
هنا بخلاف نأدي ( قوله ولم يرد به نص صريح ) لا مجال للاختلاف في تعيين  
مكانهما معه فلا يرد استدلال الأكثرين بالآية والحديث الآتين ( قوله وإن النار تحت  
الأرضين ) عطف على قوله أن الجنة فوق السموات السبع ولود كرهه دليلا لكان  
أولى ( قوله وقال المتزلة إلى آخر ) قال في المواقف وشرحه وأما المتكثرون  
فدعوا عباد واستحالة كونهما مخلوقين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبو هانم  
بدليل السمع قال عباد لو وجدنا قاما في عالم الأفلاك والناسر أوفى عالم آخر  
والاقسام باطلة أما الأول فلأن الأفلاك لا يقبل الحرق والالتيام فلا يحاطلها شيء  
من الكائنات والفسادات وهما على الوحد الذي يتوحد من قبل ما يتكون ويضد  
وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ لأن النفوس تملكت حيثما أبدان موجودة في الناسر  
بعد أن فارقت أبدانها فيها وأنهم لا تقولون به وقد أبطل أيضا بدليله • ولما التفت  
فلان الملك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان أيضا كرة فيفرض  
خلاء سواه تبينا أنهما وإنهما وحال واحتج أبو هانم بوجهين • الأول قوله  
تعالى أكلها دأبهم مع قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة  
وجب هلاك أكلها • الثاني قوله تعالى عرشها السموات والأرض ولا يتصور ذلك  
الأبد فناء السموات والأرض لامتناع تدخل الأجسام انتهى ثم أورد على دليل  
عباد بأنه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لمن ينكر وجودها في الحلق فقط ولا ينبغي  
أن لزوم الخلاء في وجود الملائكة مالا في وجود أحدها بعد فناء الآخر إلا أن  
يستلزم امتناع الحرق امتناع الفناء والفساد كاذب إليه الكرامية واجب على دليله

(قوله ولا أكثر من أن)

الجنة الخ ( وعدم البحث  
عنه والتفتيش عن كل  
ما لم يرد به الشرع فيه مذهب  
السلف الصالحين وأئمة  
المجتهدين وأئمة أهل الفقه في الدين

بالأغراض ) فلا يكون  
كون أعماله تعالى مشتملة  
على الحكمة والصلحة  
واجبا بحسب الواقع  
فيصح له تعالى أن يفعل  
ما يشاء ويحكم ما يريد  
ولا يجب عليه تعالى شيء  
فلا يكون رعاية الحكمة  
واجبة عليه تعالى فلا يستل  
عما يفعله فادعوا إلى الحكمة  
والالتزام برعايتها واجبا عليه  
تعالى بحسب الواقع فكيف  
يكون وجهها واجبا علينا

فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلا  
ورد في التزبل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة  
والنار معانيهما واما الثالث فلا يستلزم اغلاق بينهما والجواب منع امتناع اغلاق

بفتح امتناع الخرق على الافلاك وفتح انه في عالم العناصر قول بالتناسخ كاشار<sup>١</sup> اليه  
الشارح فيما قبل ومن دليل ابي هاشم الاول بأن دوام الاكل يتجدد افرادها  
وعدم اقطاع نوعها وبأن المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهلاك دائما لضعف  
الوجود الامكاني او انها قديمان أما بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم يعادان  
وذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بأن المراد ان عرضها كعرض السموات  
والارض لامتناع ان يكون عرضها بينه لاحال البقاء ولا يبد الفناء اذ يمتنع قيام  
عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا واحدهما موجود والآخر معدوم  
والنصرح في آية اخرى بأن عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على تلك  
كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خير بان جوابه عن دليله الثاني لا يقدح  
لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون  
الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان عرض  
احدهما مغايرا بالشخص لمرض الآخر وللإشارة اليه جعل الشارح هذه الآية  
دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار  
معانيهما ولما استدلنا بالانكار الى مجموع المعترلة اشار بالآية الى دليل ابي هاشم ويستلزم  
اغلاق الى دليل جاد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم ( قوله  
واما الثالث فلا يستلزم اغلاق ) وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون  
الفلك بسيطا كرية فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا  
تلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فواء محاسا او كان احدهما منفصلا عن  
الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا محاسا بين الكرتين المنطقة واحدة  
( قوله والجواب منع امتناع اغلاق ) فان ادكه ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم اغلاق ممنوع  
لان البساطة والكورية وامتثالهما من الفلسفات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون  
الفرجة بينهما ملحوة بمجسم آخر ليس من اجزاء شيء من العالمين الخصوصيين وان  
كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ما سوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلك الاعظم  
كما يؤيد ما في بعض الاكثر من ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات  
السبع والارض في واحدتها وحيث يندفع دليلهم الآخر بأنه لو وجد عالم آخر  
يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه  
مع لزوم الرجوع بلا مرجع لاستواء الجهات على انه متى على نقي القادر المختار  
الذي بقدرته ولورادته تحدد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع  
كاستماع اغلاق وامتناع الخرق والالتزام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث

( قوله واما الثالث فلا )  
يستلزم اغلاق بينهما ( )  
وذلك لان الفلك لكونه  
بسيطا كرية الشكل فلو  
وجد عالم آخر لكان  
كرية ايضا فيعرض  
بينهما اغلاق سواء كان  
محاسا او متباينين وهو  
محال على ما بين في موضعه

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون القرية محلوة بجسم آخر • قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افلا الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق الجنة والنار الجزاء بالتواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة باجماع المسلمين فلا قاعدة في خلقهما الآن

والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتي منه ( قوله قلت اذا كانت الجنة الخ ) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذهلك احتمال آخر هو عالم الملويات الجسمائيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي اللذين هما الملك التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا سلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الطرف والمطروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لمساروي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا حافة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الاملاء على تلك الحافة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون عرضها عنها قلت تخار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان الآيات محولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضمنية الارض يكون طولها اعظم لعمالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواضع اذ لا يجب في الكليات امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قوله فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يمكن في كون الكلام كناية جوار ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يجز في خصوص مادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كنهه شيء في مثل المثل كناية عن نقي المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاستبلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها تعرض مجموع السموات والارض في الوسة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها

( قوله قلت اذا كانت الجنة )  
فوق السموات السبع  
وتحت العرش الخ ) اشارة  
الى رد ما استدله المعتزلة  
على نقي كون الجنة محلوقة  
وهو ان قوله تعالى  
في وصف الجنة  
عرضها كعرض السموات  
والارض يدل على ان الجنة  
لا تخلق الا بعد فناء  
السموات والارض والا  
لزم تداخل الاجسام وانه  
محال ووجه الرد ان كون  
عرضها كعرض السموات  
والارض يتصور بان يكون  
فوق السموات السبع  
وتحت العرش فان عرضها  
حينئذ يجوز ان يكون  
مساويا لارض السموات  
السبع والارض من غير  
لزوم تداخل الاجسام على  
ما لا يخفى

خلو فله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معاملة بالاعراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة على تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يفتى عليه هذا القول منهم فلا يتوحد ما قيل ان عدم الوجوب لا ينعى هنا لانه قد مر انه اعمى الحكمة والمصلحة فيها خلق واسم وادع فيها المنافع نقضاً فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل فثبت ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى (قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تضي بالحرارة سببا لحرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمية متناهية فلا يمتثل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من اقواعد الفلسفة التي هي غير مسلمة عندهم

فيكون محتما والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلازم انحصار الفائدة في الجزاء ولئن سلم فلا نعلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة والكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا) وقال الجاحظ وابو عبد الله القرني ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يتند اليه اذ لا تقصير عنه ولا يكف الله نفسا الا وسعها وفي التقيد للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المتقدمة قبل ظهور الحاشية على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يذهب عصاتهم بقدر المصيبة او يمتنع عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال الذين ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام هم في النار وقبل من علم الله منه الايمان والطاعة على تخدير بلوغه في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة للمعقول بالحسوس واما حديث ضد الافلاك التسعة ونحوها ببعض بحيث لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكره في علم الابدان تبقى هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار ادق سائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك قايين النار ولا يحصل الا بأن يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم وحل الارضون بمعنى السفليات على التقلب من الارض وسائر العناصر والانلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وحينئذ يتدفع ايضا اشكال قوى هو ان لاشبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض في الوسط على مادل على الارصاد والحوادث وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وقلع القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شرارة منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض وما فيها (قوله والجواب انه لا يجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا بانتفاع ايجاد ملاقاته فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الانتفاع واقتصر على البعث لكفاه في عدم خلقه في الآن ولم يصح سلب الوجوب في حواجه ايضا (قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره) لعل المراد بالمعاند من لم يبلغ في الاجتهاد (قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تضي بالحرارة سببا بخرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل

( قوله خدام اهل الجنة ) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لا يذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة زر اخرى ولا ادري سوى ذلك قلت وهذا هو مذهب السلف واهل الحق ( قوله فلا بد لهم من دليل آخر الخ ) اخرج الطبراني في المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة وانس اولاد المشركين خدام اهل الجنة وفي رواية فقط اطفال المشركين عن انس وسعيد بن منصور في سننه عن سلمان الفارسي موقوفا ( قوله واختلاف العلماء الخ ) عن ابن عباس هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى ﴿ ٢٦٩ ﴾ السبعائة والاظهر ان الكبيرة ما عرفت كذلك بعض الشارع عليها او على

عقوبة محضة على فعلها في الدنيا كالغصب والسرقة او البقي كترك الصلوة وكنتم الشهادا وتسميتها فاحشة كاللاواطه وماورد في الصحاح من الاختلاف في عدد الكبائر على ما فصناه في شرح العقائد فلعل المراد فيه هو بيان الحجاج اليه وقت ذكرها على حسب تباین الاحوال

( قوله خلافا للمعتزلة والחסوارج ) قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بنفسه والمقاب مضرة خالصة دائمة لاتقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذابت للعائق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه محمداً والجواب منع كون المطيع والمعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي

وقالت المعتزلة انهم لا يذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا يخرجون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ( ولا يتخذ المسلم صاحب الكبيرة في النار ) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والחסوارج ( بل يخرج آخر الى الجنة ) فضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لاتكون قبل دخول النار اجما فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشتملة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعدة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الحسوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافرا واختلاف العلماء في تعريف الكبيرة فقبل ماقرن به حد وهو قاصر وقبل ماقرن به حد اولن او وعيد بعض الكتاب والسنة واعلم ان مفدته كفسدة ماقرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشهر بنهاون المرتكب بالدين اشمارا مثل اشمار اصفر الكبار كالوقتل رجلا مؤمنا يعتقد انه مصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطى زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي الكبار هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

المقتل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار ( قوله خلافا للمعتزلة والחסوارج ) فانهما جملا الاعمال جزأ من الايمان المجبي عن العذاب الخلد لكن المعتزلة انبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الحسوارج فان الكافر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الحسوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم ( قوله او اشمر بنهاون المرتكب الخ ) اي استحقاقه بالدين كاشمار اصفر الكبار وذلك الاستحقاق ظاهر في وطى الزوجة بظن الاجنبية لافي القتل بظن عصمة الدم كظن انه حرى الا ان يقال قتل النفس بغير حق

الثواب والمقاب اذا لوجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا المقاب ( قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا ) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان وامانه ليس بكافر فلان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون برده ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتقائهم على ان الكافر لا يباين معه



( قوله لدفع العذاب ورفع الدرجات الخ ) فان الشفاعة مطرد ﴿ ٢٧٠ ﴾ الاستعمال فيها كما في قول الشاعر

والواطة وشرب الخمر والمرة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق  
بشرب الخمر وشرط في النصب ان يبلغ ديناراً وضم اليها شهادة الزور واكل الربا  
والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين  
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والحليلة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على  
وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم طبرالحق والكذب على النبي صلى الله  
عليه وسلم عدوا وسب الصحابة وكتيب الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال  
والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها  
بلا سبب والانس من رحمة الله والامن من مكروه واهانة اهل العلم وحيلة القرآن  
والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس  
بكيرة وانما ترك الشهادة به لو اعتاده ( والعفو عن الصغار والكبائر بلا توبة ) والمراد  
بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بدم المؤاخذه ( جائز ) لقوله تعالى ان الله لا يفر  
ان يشرك به ويفتر مادون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة  
ايضا كذلك فيلزم تساوي ما في عنه الفجران وما ثبت له ( والشفاعة ) لدفع العذاب  
ورفع الدرجات ( حق لمن اذن له الرحمن ) من الاتياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم  
لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله  
تعالى من الذي يشفع عنده الا بذنه وعند المعتزلة لما لم يحجز العفو عن اهل الكبائر بدون  
التوبة لم يحجز الشفاعة له واما الصغار فسقوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدمها فالشفاعة  
عندهم لرفع الدرجات ( وساعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر  
من انه ) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو حديث  
صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستبدلين بقوله  
تعالى واقفوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع  
دلالة على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا  
دال على عدم المبالاة وهونهاون ( قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك ) اي مغفور  
بعد التوبة فيلزم تساوي ما في عنه الفجران وما ثبت له في جواز المغفرة بعد  
التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يفر ان يشرك به ان تاب  
ويفر مادون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يفر الشرك بسد التوبة وذلك  
ظاهر الفساد فلا بد ان يحمل على معنى انه تعالى لا يفر ان يشرك به ان لم يقب  
ويفر مادون ذلك ان لم يقب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بدم التوبة  
والمغفرة على المقيد بالتوبة فاختلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات  
والاختلاف لا يليق بكلام مائل فصلا عن كلامه تعالى ( قوله واجيب عنه بمنع دلالة  
على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المتع بالنسبة الى كل من الاشخاص

فذلك حتى ان تأمه في ضيقه  
الى ماله لم بأنه شفع . وكما  
في منشور دار الخلافة  
التي كتب من حضرت  
القادر بالله امير المؤمنين  
الى السلطان محمود الترنوي  
ولينك كودة خراسان  
ولقبك بين الدولة وامين  
الله بشفاعة ابي حامد  
الاسفرائني وقد شاع  
ورودها في دفع العذاب  
اكثر منها في رفع الدرجات  
شي من ذلك ( قوله وبذلك  
يبطل مذهب المعتزلة  
في انكارهم الشفاعة )  
قالوا لا شفاعة في الكبائر  
ورود المقاب بها بل الشفاعة  
لا تكون الا لزيادة الثواب  
ورفع الدرجات ( قوله واجيب  
عنه بمنع دلالة على العموم  
في الاشخاص والاحوال )  
قال الامام الرازي في الجواب  
عن شبهات المعتزلة اجمالا  
ان دلائلكم في نفي الشفاعة  
لا بد ان تكون عامة  
في الاشخاص والافاق  
ودلائلكم في اثباتها لا بد  
ان تكون خاصة بهما لا ما  
لا ثبت الشفاعة في حق  
كل شخص ولا في جميع  
الافاق والحاصل مقدم  
على العام فالترجيح معنا  
( قوله يجب تخصيصها  
بالكفار جمعا بين الادلة ) اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهمامكن الجمع بينهما وهما يمكن ( و )

الجمع بينهما بان يخص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلا تمارض حيثة  
(قوله ولما روى في الحديث ان الله تعالى ﴿٢٧١﴾ يقول له انتفع تسمع وسل تسمع) روى عن النبي عليه السلام

ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت ساجدا فيدعي من شاء الله ان يدعي ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع وانتفع تسمع وسل تسمع فارفع رأسي قاتني على ربي بناء وتحميد بعامته ثم انتفع فيدخلني حدا فآخرج قادخلم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من حبسه القرآن اى اوجب عليه الخلود ثم تلى هذه الآية عسى ان يربحك ربك مقاما محمودا فقال وهذا المقام المحمود الذي وعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينبغي ان هذا الحديث يشمر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امني امني على ما روى في اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه لا خاصة الا ان يقال ان شفاعة عليه السلام في

بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعة في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيحذف عنهم احوال يوم القيمة في المؤمنين بالمفو ورفع الدرجات فشفاعة عليه السلام عامة كقوله تعالى وما رسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولست بسطيك وبك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له انتفع تسمع وسل تسمع وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التي خص بعض الملوك المقام المحمود به (وعذاب

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا ينبغي ان المتع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النفي من صنع العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على المطلق قبل الربط اذ الدلالة على التأييد في لا تجزى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون مرادا بل مخصوصا بالكفار جما بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لا بد ان يكون دلالتهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بهما لا لا لا تثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخامس مقدم على العالم فالترجيح مضا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير (قوله اى مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كايديل عليه الحديث الاكثي لانه بمعنى تشفع تحمّل مقبول الشفاعة لان التشفيح بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتعجيل فصل القضاء الى آخره) لان في التعجيل دفع الانتظار ولا ينبغي ان عذاب النار اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه مثقال ذرة الى آخره) ولعله من قال في عمره مرة لاله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي (قوله المقام المحمود به الى آخره) وبعضهم جعله ذرة طالية في الفردوس الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التحميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت ساجدا فيدعي من شاء الله تعالى ان يدعي ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع وانتفع تسمع وسل تسمع

الظاهر لامتة خاصة فهي لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقل كيف يتقاضي سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعة ائمتهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتقاعدوا عن نفس الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسونا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة

القبر) للمؤمنين القاسقين والكافرين (حق) لقوله تعالى النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين والمراد بالامنتين والاحيائين الامانة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر وقوله عليه السلام ان احكم اذملت عرض عليه مقدمه بالفداء والنسي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقدمك حين يبتلك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر امارضة من رياض الجنة او حفرة من حفر البران ونقل العلامة

قارفع رأسي فأتى علي ربي يساء وتعهد بملئني الله تعالى ثم اشفع فيحدي حدا فخرج فأدخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿ عسى ان يمسك ربك بمقام محمدا ﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم عليه السلام فيه ان دلالة على ذلك التخصيص بمنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد والآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس فينبغي قوله عليه السلام ائمتي ائمتي كافى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بات مدفوع بان غاية قوله عليه السلام ائمتي ائمتي ان تكون نجاتهم مطلوبا اوله عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لاعمم وشفاعتهم عليه السلام لهم لان تعاضدهم عن الشفاعة واكثر وادهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن ينص الكتاب فهم لم يجاسروا الى الاستيذان فدل على ائمتي عليه السلام استأذن لشفاعتهم لامتة وشفاعتهم لامتهم وحيثما اذن لهم في شفاعتهم لامتهم برجاء انبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل في الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهما عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال ائمتي صلى الله تعالى عليه وسلم ائمة الناس يوم القيمة (قوله) لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين) الآية ينهض الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الامانة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الامانة . فان قيل يمارضه ان يقتل لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في الحشر . قلنا اجيب عنه بوجوه . الاول ان وجود الثالث لا ينافي اثبات الاثنين بخلاف المحاصر الامانة في الواحدة . الثاني ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعين وعما مافي الدنيا والقبر وما في الآخرة معان . الثالث ان سوق الآية ظاهر في

المذكورة في حديث ابي هريرة حيث قال عليه السلام ائمة الناس يوم القيمة فان الانبياء عليهم السلام لما رجسوا في البداية تقاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامت ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لاعمم فتفتح باب شفاعة الانبياء بشفاعة عليه السلام (قوله ثم الاحياء في القبر) واحياء المصاة في القبر يكون لتعذيبهم

التفتأتى عن السيد أبى شجاع ان الصبيان يستلون وكذا الاتمية عليهم السلام وقيل ان الاتمية لا يستلون لان السؤال على ماورد في الحديث عن ربه وعن دبه وعن نبيه ولا يسئل السؤال عن النبي عليه السلام من نفس النبي عليه السلام وانت خير بآته لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف اللبس في عذاب القبر فانكره قوم بالكيفية وابنه آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنه من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفضل بل قال يجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثار الحياة فيه حتى ان المأكول

ان المراد بالاحياء مايقب معرفة ضرورية باقعة واعتراف بالتدبوت فهما مائى القبر وما في الحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد مايقب تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالامامة ظاهرا في احياء الميت كما في قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت فانهم ( قوله ان الصبيان يستلون ) تعرضه هنا مناسبة ان ذلك السؤال في القبر والا فحله قوله وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجع هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه ابراهيم ( قوله فثم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء ) وهو مذهب الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فعمل الاحياء عنده حاصل بسوع تغلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح مما اشار الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار ( قوله ولا يلزم ان يرى اثار الحياة فيه الى آخره ) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثار الحياة في الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة الاحساس باثرها كما لم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس باثرها في هذه الفناء هذا هو الاوفق بالتظهير باخفاء النار لامتثال ان هذه الدين لاتصاح لمشاهدة الامور المملوكية لان النار الخفية من عالم الملك لا من عالم المملوكوت مع يتجه عليه ان الحكم يكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمى ككونها مخفية في الزند وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منشأ لحذوتها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة لان منشأ الشجر الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة الصاعدة لحذوت النار من كمال

( قوله وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر ) واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دبه كبعض انبياء نبي اسرائيل فانهم على ملة موسى عليه السلام ( قوله ) ولا يلزم ان يرى اثار الحياة فيه ( اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت وجب ان يرى اثار الحياة في القبر اذ اني بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحياة في الوقتين واحدة مع انا شاهد الكافر وصاحب التدبوت الكبيرة في القبر ورافقهما مدة ولا شاهد اثار الحياة فيهما اسالوا وجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثار الحياة فيه بهذه الدين فان هذه الدين لاتصاح لمشاهدة الامور المملوكية التي من حلتها الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيي الميت ويشاهد الامور المملوكية فيتم او يذهب ولا شاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان التائم قد يشاهد في مقامه حية تدلغه فيتألم بذلك ويصعب عرفا وقد يتزعج من مكانه ونحن لانشاهد تلك الحية ولدغها

في بطن الحيوانات يحى ويسل وينم ويمذب ولا يذئ ان ينكر لان من احق النار  
والشجر الاخضر قادر على اخفاء المذاب والتعميم قال الامام الفزالي في الاحياء • اعلم  
ان لك ثلث مقامات في التصديق بانك هذا احدھا وهو الاظهر والاصح والاسلم  
ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكننا لانشاهد ذلك فان هذا العين  
لا تصلح لمشاهدة تلك الامور المملكوثة وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم المملكوث  
اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بزلزل جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون  
بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان  
بالملائكة والروحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام  
مالا يشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت • المقام الثانى ان تذكر امر التثم  
فانه يرى في منامه حبة تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراء في نومه يصبح وبهرق جينه  
ويتزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى البقطان وهو  
يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية موجودة  
في حقه والمذاب حاصل له ولكنه في حقه غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ  
فلا فرق بين حية تحبل او تشاهد • المقام الثالث ان اعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى  
يلفك منها هو السم ثم السم ليس هو الا الم بل عذابك في الاثر الذى يحصل بك من السم فلو  
حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن

القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوى ( قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة )  
اى الحية حقيقة موجودة في الاعيان لاف مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين  
ملكبة تشاهدها الناس في هذه النشأة ومملكوثة لانشاهدها فيها الالحواس فاذا  
كان العذاب الجسمانى يلدغ الحياة المملكوثة مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها  
فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اسلا ولا اجل ان الحية في هذا المقام من جملة الاعيان  
الموجودة كان اسلم من الثانى اذ يد عليه اتمن قيل العذاب الروحانى فيحتاج الى  
الجواب بانه تعالى قادر على خالق العذاب الجسمانى بسبب الامور المتخيلة ولاجل  
ان الحية فيه ولدغها حقيقى لا يجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة  
المتقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحياة الملكبة كان اظهر من الثالث فكان اصح  
الاحتمالات و بذلك ينقطع حرق شبهة المتكرين بالكلية الا انها قالوا ربما يأكله  
السبع او يحرق النار فيصير رمادا تذرده الرياح في المشرق والمغرب فكيف يسقل  
حياته وعذابه وسؤاله وجوابه ونجوى ذلك سفطة ليس بابعد من نجوى حبة  
سرير الميت وكلامه ولمذب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان  
يقال اشتراط الحياة بالبيئة بنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدوما  
يصلح بئنه للتعذيب وما ذكروا من السفطة مدفوع بورود الشرع في حق الميت

تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضى اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عبدالموت فيكون الامها كالام لمدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول وثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلة وجهله بالتساع قدرة الله تعالى ومحجابه تدبيره فينكر من افضل الله تعالى ما لم يأس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التمثيل بمكة والتصديق بما واجب ورب عبد يماقب ينوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به ( وسؤال منكرو تكبير حق ) لقوله عليه السلام اذا اقبل الميت اياه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكرو وللآخر تكبير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبدالله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يضع له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينوره فيه ثم قال له ثم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان

دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجادات وتمذيبها ( قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره ) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملازم لقوله ورب عبد يماقب الى آخره لكن الجواب باسكان الكل بانه الان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يماقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي باسكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فانهم ( قوله لقوله عليه السلام اذا اقبل الميت ) الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعث الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب العبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والام يحصل الامانة الثانية في القبر ولا نزاع لمكرى عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا خلاص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والتكبير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبه الى القبر لكون الروح عند القبر فعل هذا يكون مراد الشارح من حال الانغلاق عن البدن فما بعد اعم من الانغلاق الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانغلاق في الجملة كما قبل الامانة فيه

(قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ) وقال فيه ان اعداد الحيات والمقارب بعدد الاخلاق المذمومة من التكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم ينشعب منها فروع معدودة ثم يتقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات

وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يدغ لدغ التنين والضميف يدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذى ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون نور البصيرة هذه المهلكات وانشعب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة

ثم كنوم العروس الذي لا يوتنه الا صاحب اهله اليه - حتى يبعث الله تعالى من مصعبه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كما نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فتأثم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعث الله تعالى من مصعبه ذلك وانكر الجاني وابنه والباقي تسمية الملكين منكرا وتكريا وقالوا انما المكر ما يصدر من الكافر عند تأملجه اذا سئل والتكثير انما هو قريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الهالكة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد وافق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو ويشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وحض الروافض متمسكين بأن الميت جاد فلا يذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل محجب الملك والملكوت وضراب منه تعالى لم يستكشف عن قبول امثال هذا قال للفلس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صوراً تختص بها تلك النشأة فكذلك تشاهد في السموات صوراً لانشأتهما في اللحظة كذلك تشاهد في حال الانحلال عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس ينام فاذا ماتوا اتبهوا ( ربعة الرسل ) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوه الى الله بالاوامر والنواهي الشرعية ( بالمعجزات ) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف المادة على يد من يدهي النبوة عند تحدى المكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التزوك \* الثاني ان يكون خارقا للمادة \* الثالث ان يتحدى معارضته \* الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى

( قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التزوك ) وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله والتزوك الذي يقوم مقام فعله مثل ما قاله معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدررون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو معجزته وانما معجزته ان على صدقه وليس فعله تعالى ثم فسل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه ( قوله الثاني ان يكون خارقا للمادة ) اذ ما يكون متصادما كطالع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله لدعوى التي بل دعوى نبوة الكاذب يساوي في ذلك ( قوله الثالث ان يتحدى معارضته ) فان ذلك حقيقة لا يحجز ( قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ) ليعلم انه تصديق له

( قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره ) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اى لاعلى وجهه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه بحالته في تسمية الملكين كاثبات الجاني وابنه الباني ( قوله متمسكين بأن الميت جاد الى آخره ) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقل هو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة بعقبها موت اذلا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للبيان في نفي اقطاع سيم الجنة عنهم بل موت بمنزلة التعليق بالحال كما عرفت والتعليق بأحد المخامين كاف في المباشرة ولا يحجب بمجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجفنية لتشتمل الموتتين لان معنى تاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجاني بالوحدة الجفنية في تاء الكلمة الزامية كانه عليه الفاضل العصام والامامة التفازاني هتاف شرح المقاصد

(قوله بل يكفى قرآن الاحوال) مثل ان يقلل مدعى النبوة ان كنت نبياً فاطهر معجز اذعى الله تعالى فاطهره فيكون ظهوره دالا على صدقه وما لازمة التصريح بالتحدى قوله الخامس ان يكون موافقا لمدعى قول قال معجزتى ان احى ميتا فصل معجزا آخر كنتى الجبل مثالا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اليه (قوله فلو اسطق الضب) اى حين قال معجزتى ان ينطق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدعوى لا يقبل فلو قال معجزتى ما قد ظهرت على يدى **٧٧٧** قبل لم يدل على صدقه وبطلب بالاثبات بذلك الخارق بعد الدعوى

ولا يشترط التصريح بالتحدى بل يكفى قرآن الاحوال • الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى كذا فضل خارقا آخر لم يدل على صدقه • السادس ان يكون مادامه واطهره مكذبا فلو اسطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازاد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان احى الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكتامه وهو بعد الاحياء مختار في صدقه وتكذيبه فلا يدرج تكذيبه • السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنته لها او متاخرة بزمان يسير يستاند منه والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه اسر ونهى مع القطع بان لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر • واعلم ان السنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئة بنبوة شيت وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تضعيف كلات بعض من شاهدنا منهم وجهود اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير الرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس ائني رسول الله اليكم جيا وما ارسلناك الا كلمة لاس وما قيل ان الاحتياج الى اللى كان مختصا بالرب افشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لا اختلاف دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلا ن ادعى النبوة واطهر الخوارق على يده وكلامه بلغ حد التواتر على القرآن الكريم الذى اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته بآيات انصر سورة من مثله فلم يقدر او

(قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص المرق بينه وبين الاطلاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفى الاطلاق نفس الاطلاق المكذب قائما بقدر لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص انه نهي فكفوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحى لا غير) والوحى لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحى قبل بئس لا ينافي اختصاص الوحى بمأهونى في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا) وعلمنا تدوايه على هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوه الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحابة وخروج عن الحكمة والجواب عن منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته (قوله فلم يقدر او) وما نقل عن مسيلة الكذاب من قوله النيل ما النيل وما ادراك ما النيل له ذنب وتيل وخر طوم طويل

انه نهي فكفوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحى لا غير) والوحى لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحى قبل بئس لا ينافي اختصاص الوحى بمأهونى في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا) وعلمنا تدوايه على هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوه الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحابة وخروج عن الحكمة والجواب عن منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته (قوله فلم يقدر او) وما نقل عن مسيلة الكذاب من قوله النيل ما النيل وما ادراك ما النيل له ذنب وتيل وخر طوم طويل



الح وكذا قوله والزراعات زرعا فالخسرات حصدا والطاحات طحنا الخ فليس من المعارضة في شيء بل لما كان مستقلة ومسرقة باردة من قوله القارة ما القارة وما ادراك الخ وقوله والازقات غرقا والتاشقات نشطا الخ والسرفة يافى المعارضة مع انه وكىك على الما ينجى ( قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب) البديع والتأليف المعجيب الخالف لما يهدى فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فلي هذا كيف ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتنوا عدلوا ان العرب الذي يثبت فيهم النبي ﷺ عليهم السلام كانوا اوضح العرب

واصر فهم بالسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احمر من الناس على تكذيب صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في طمته واقامته وهو قرشي وانه تعالى ما كان ينزل من قبله من كتاب ولا يخطئه به وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل صورة مجتهد من او متفرقين فعبجروا عن ذلك كما كان هجته موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس يساحر ولا طيب لملهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اثباه فعبجروا عن ذلك مع الحرس على التكذيب فلم يذك انه معجز ( قوله على ان المعجزات التنبؤية للقرآن من شق القمر ونسج الماء من بين اصابعه وارواءه

عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيف ولم يأت من زعمه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يذاته فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف المعجيب الخالف لما يهدى فصحاء العرب في كلامهم في الطامع والمقاطع كاذب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من فصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كاذب اليه الجمهور او لجموع الاسريرين كما قاله القاضى او لصرف الله تعالى اليهم عن المعارضة مع القدرة كاذب اليه النظام وان كان من سخييف الكلام او صرفهم بان يسلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة بثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ارام المعجزات الخارقة للقرآن وان لم يتواركل منها فاقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسجاءة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته الطاهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبمدها وحلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والحقائق الحكيمية التي يسجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غاب قديم الجهالة والعماس الحط والتسل والتأديب الى غير ذلك من شانه الكريمة التي بهر الالباب هي اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخيم واما كونه غلام الانبياء ( ولا يبي بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعل رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدى قال اهل البصائر لما كان قائما للشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يسجز عنها عقولهم وتقرر الحجة القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكلفت هذه الشريعة الفراء جميع هذه الامور على الوجه الذي احصى فاعل عجزنا في التصديق والتكذيب بسد الاحياء بخلاف الضب

( قوله فسواء كان اعجازه الى آخره ) : بشرط لكون اعجازه باخباره عن النبيات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات ( قوله وان كان من سخييف الكلام ) لان قوله تعالى قل اني اجتمعتم الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى ( قوله قال اهل البصائر الى آخره ) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب بالعام الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

واصر فهم بالسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احمر من الناس على تكذيب صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في طمته واقامته وهو قرشي وانه تعالى ما كان ينزل من قبله من كتاب ولا يخطئه به وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل صورة مجتهد من او متفرقين فعبجروا عن ذلك كما كان هجته موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس يساحر ولا طيب لملهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اثباه فعبجروا عن ذلك مع الحرس على التكذيب فلم يذك انه معجز ( قوله على ان المعجزات التنبؤية للقرآن من شق القمر ونسج الماء من بين اصابعه وارواءه

قريب من ثمانين نفراته واشباع الحلق الكبير من طعام قليل وكلام الجفادات وتبيحه ( ان ) في يده وحين الجذع وشكاة الافة واظهار الندامة فوقه عليه السلام وشهادة النساء المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببرائه عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن النبي ( قوله واحواله قبل النبوة وبمدها ) وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لافى مهمات الدنيا ولا مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك ( قوله وخلقه العظيم ) حيث كان في غاية الشفقة

( قوله قال في شرح العقائد ) بين كلاميه في كتابية منافاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعة بالخطية كسرفة لقمعة وتطفيف حبة عمدا وسهوا وعن التبر المشعة بها كظرة الى اجنبية عمدا وان الثاني يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه في شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق وما يعمده من قوله فاقول عن الانبياء مما يشعر بمصبتهم الخ قيد خلافه على ما نبه عليه الشارح والمختار عندنا العصمة مطلقا فيها خلا الصغائر الغير المتفردة خطأ في ٢٧٩ التاويل اوسهوا مع التنبية عليه فيما ليس طريقه الا البلاغ من الاقوال والافعال

على امته وفي غاية السجادة وكان عديم الالتفات الى ذخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الرفع لقوله تعالى ولكم رسول الله وختم النبيين اي وآخرم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة طاصم بالفتح ( قوله واما زول عيسى عليه السلام ومنايته لشريسته فمنايته ) لشرسته فهو عما يؤكده كونه خاتم النبيين ( ومن الكبائر ) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة مأكلة تمنع النجور فاجع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب فيها دل المعجزة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره فيها ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فقه الاكثرون وجوره القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعدده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فقل المصنف رحمه الله في المواضع انه يجوز له الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وان كانت صغيرة فص الصغائر المشعة بالخطية كالسرفة بلقمعة والتطفيف بحبة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينهاها عليه فيقتبها عنه وعن الصغائر الغير المشعة بها كاذكره العلامة الفتازاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فيحوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وتابعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخطية كسرفة لقمعة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينهاها عليه فيقتبها عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لا ما توجب الثمرة المانعة عن اتباعهم فيذنب مصلحة البينة والحق منع ما يوجب الثمرة كهمر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخطية ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذاتفرحنا فقول فاقول عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمصبة او كذب فان كان منقولا بطريق الاحاد فردود وما كان منقولا بطريق التواتر فصورف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البينة ان ياتي بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم

بالاعجاب واعتبار استعداد القوايل ( قوله لدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى ) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال ( قوله وجوزه القاضي ابو بكر ) فانه ذهب الى ما نفي عن غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقها هو منذ كرهه عاذه اليه وما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها ( قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية ) اي عداخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب لقاء النفس في الهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تقوا ما يدبكم الى الهلكة ورد ذلك بان اولي الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضرب بسبب قلة المواقين او عدمه وكثرة

على ما ذهبوا اليه من القول

(قوله وهم افضل من الملائكة الخ) هذا مما لا يقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فخر الاسلام قول محمد في الجامع الصغير وينوي في التسليتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيباً فلا يلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلوا بهذه الرواية الا ترى انه قال في المبسوط وينوي بقلبه من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فدل على انه اراد مطلق الجمع في الثبوت لا الترتيب فيها وقال هو في شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشيء لازم لان الواو لا يوجب ترتيباً لكن لبداية ان في الاحتمام كما في مسألة الوصية بالترتيب فدل ما ذكره هنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمن البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة وقال الشمس الائمة السرخسي في شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكرها هنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بني آدم على الملائكة وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به هنا وقال الامام ابو منصور المازندراني في تفسير قوله تعالى واقد كرمنا بني آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فاما لا تنكلم فيه لاننا لم نذكر ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكمل الامر به الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقاء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنقوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافضلهم ﴿ ٢٨٠ ﴾ وبين الملائكة فنكلم حينئذ بتفضيل

<p>قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنازع واحتير في المواضع وشرحه انهم معصومون في ثبوتهم عن الكبرياء مطلقاً اي سهوا وعمدا وعن الصفات عمداً هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصفات عمداً ومن الكبرياء مطلقاً بعد البتة وما يشر بصدور المصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الارباب سيئات القربين ( وهم افضل من الملائكة العلوية ) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضاً افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحلي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل فهو اول المسئلة فيكون مصادرة ( قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره ) من ثبوت</p>	<p>بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شر البشر كما قال الله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ( قوله وعند المعتزلة ) واشتهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم</p>
---	--

في هذه المسئلة ولا وجه له اصلاً فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمتنازع فيه بين اهل الاصول ( التنازع ) الخافين وايضاً ما ذكره نقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك ( قوله قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنازع ) فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمداً بعد البتة ما يشر بمصيبة وآخر صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمداً بعد البتة ( قوله وهم افضل من الملائكة العلوية ) اي السابوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد اسروا بالسجود له وامر الادمي للافضل به وهو السابق الى الفهم واماعكس فيه على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واخذام الافضل للمفضول مما لا يله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم انباهم بالاسماء وبما علمه من انصافهم والمعلم الفضل من المتعلم وسوق الآية يشادى على ان الفرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من نقصان ولذا قال الله تعالى اقم لکم انی اعلم غیب السموات والارض وھنا یندفع ما قال ان لهم ايضاً علوماً جامعة لعلهم لما شاهدوا من القو وحصلوا في الازمنة المتطاولة والافظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص لملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والاربع ما اشار اليه المفسر رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

(قوله وكذا فاطمة الخ) إشارة الى ان الفضل بينهما على هذا الترتيب قد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة الامير بنت عمران اخرجه الحاكم وصححه وفي رواية انت سيدة نساء اهل الجنة الامير بن النول اخرجه ابن ابى شيبة وابن جرير وفي رواية اما ترضين ان تكوني سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجه البخاري ومسلم وفي رواية فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني اخرجه البخاري وفي رواية اما واياك وهذين وهذا الرائد في مكان واحد يوم القيمة يعني عليا وابنيه اخرجه احمد واخرجه ابن عساكر سيدة نساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبراني تارة بافظ ٢٨١ خير نساء العالمين وتارة بافظ افضل نساء اهل الجنة واخرجه الحاكم

بلفظ سيدات نساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجه احمد والترمذي وصححه وابن المنذر وابن حبان وابن ابى شيبة والحاكم وقال خير نساء مريم وخير نساءنا خديجة اخرجه البخاري ومسلم والترمذي وقال فضلت خديجة على نساء امي كما فضلت مريم على نساء العالمين اخرجه البزار والطبراني باسناد حسن وقد صحح ابن طائفة قالته صلى الله عليه وسلم قدر ذلك الله خيرا منها فقال لا والله ما رزقني الله خيرا منها

والمراد بالفضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احزمها اي اشقها فلت وعلى هذا يتدفع ما ينوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك اعتمد على كونه اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في الزاخرة وقلة الوسائط لاعلى انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم \* لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة \* (واهل غزاه بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول صلى الله عليه وسلم وهم الذين قتلوا ثمانية وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وحسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدم الامام البخاري رحمه الله تعالى في جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم على مافي البخاري مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضي الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم (وكرامات الاولياء حق)

التنافر لان اوله يدل على جواز تعدد الصغرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فحمول على الصغرة او على ترك الاولى اقول لله رايي الادب في عدم نسبة تعدد اليهم او نقول ليس قوله فاقطع عن الانبياء الى آخره تضييضا على ما تقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلتنافر من يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويعمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالفضل اكثر ثوابا) فان

انت في حين كذبي الناس واعطيت ما لها حين حرمني الناس وايضا فالها الاسلام من الله تعالى ولعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل التريد على سائر الطعام اخرجه احمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها تفصيله ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والمواضع الخارجة والداخلة فالواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالظهر والقلب على ما يصاد بالقوة يكون اشق وافضل والبلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) اي على

مقاتل من ان المراد بالافضل كثرت اباؤه وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثلاثمائة اواربع مائة او خمس مائة بايوا  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفرّوا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت اوسدة في الحديبية  
 (قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدور على الارض  
 واستدراج الله تعالى المبداه كلما جدد خطيته جدد له نعمة وانساه الاستفار وان يأخذ قليلا قليلا ولا يباعثه وقيل المستدراج  
 المستدعي مهلكة مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كآل الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به) اي الكفار لما نسوا ما ذكروا  
 به من البأس والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم ينوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم وبمجاهد باعمالهم التي زينها الشيطان لهم  
 فتحن عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا ﴿ ٢٨٢ ﴾ ومن اوجة عليهم بين الضراء والسراء

وامتنحانهم بالشدة والرخاء  
 وازاحة لقلعة اومكرا بهم  
 لما روى انه عليه السلام قال  
 مكر بالقوم ورب الكعبة  
 حتى اذا فرحوا اغمبوا  
 بما توامن الهم ولم يزيدوا  
 على النظر والاشتغال بالتم  
 واهرضوا عن المزم والقيام  
 بحقه اخذناهم بفتنة فاذا هم  
 مبلون اي متحسرون  
 وآيسون والابلاس الحزن  
 المتعثر من شدة البأس  
 فقطع دابر القوم الذين  
 ظلموا اي آخرهم بحيث  
 لم يبق منهم احد والدابر  
 هو النابغ للشيء من خلقه  
 كالولد والوالد وقال الاصمعي  
 الدابر الاصل يقل قطع الله

وهي امور خارقة للعادة وتظهر على يد المؤمن التي المار في باقة وصفاته المتوجه  
 بكلمة قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات  
 المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الساق والظلمة بل الكفرة احسانا  
 استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم اسرافة تعالى وهم غافلون كآل الله تعالى فلما  
 نسوا ما ذكروا به فتحن عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اتوا اخذناهم بفتنة  
 فاذا هم مبلون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يسطي البعد ما يحب وهو مقيم على مصبته فامنعوه  
 ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المونة وهي ما يظهر  
 من عوام المسلمين عند اضطرابهم تحصيلهم من الخن والبلايا والاستاذ  
 ابواسحق منا والمعتلة يتكرون كرامات الاولياء اذ يشبه حينئذ بالمعجزة ورد بانها  
 يمتاز عنها بعدم مقارنة التحدى ولانها تكون معجزة قلبية وكرامة للول الذي  
 ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وماتوار عن  
 غيرها من اولياء امه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما  
 يكون احد لما يشاهد بعضها او يتوارى لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ الخبرين  
 على الكذب (يكره الله بها من يشاء ويختص برحمة من يريد) فيه اشعار بوجه  
 تسميتها بالكرامات ولو قال يكره الله بها من يريد ويختص برحمة من يشاء لكان  
 اوفق لنظم القرآن • واعلم ان مسئلة نصب الامام ليست من اصول التي يجب على كل مكلف

آية الختم متى آخر كزيادة العلم والقدرة

دابر اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكم فان هلاك الكفار والاصاة من حيث انه (وكثرة)  
 تخليص لاهل الارض من شؤم عقابهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها (قوله والدليل على حقيقتها  
 قصة مريم وآصف بن برخيا) وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتناقص عليها الرطب الجني  
 من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرايا عليه السلام وارهاسا لبيس عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف  
 وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة  
 لبايها عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنات قد دعوى النبوة قوله واعلم ان مسئلة نصب الامام ليست من اصول التي يجب

على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سماعا وهولاقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة ( قوله لبي ) عليه السلام بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم لبله اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالته وارادت ناس ممن آمن به عليه السلام وسى رجال الى ابى بكر رضى الله عنه وقالوا هل لك فى صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اصدق انه ذهب الى بيت المقدس فى ليلة وجاء قبل ان يصبح قال انى لاصدقه بما هو ايمد من ذلك فسمى ابا بكر الصديق لذلك ( قوله والحق عند عامة اهل الحق نفيهما ) اى نفي كلا التصويين وذلك لانه لو كان لملى رضى الله عنه نفس من الكتاب او السنة لظهر وه فاعادوه كما كانوا يتقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من اتقادهم او امر الله او امر رسول الله ومعارضةهم فى امثالهما فلم يمكن اجماعهم على ﴿ ٢٨٣ ﴾ ابى بكر رضى الله عنه بل نازعوه لما عدهم بذلك فى اسرار الدين

لا يغفل الهم لم ينازعوه واصرخوا عنها نقيصة لا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان فى غاية الشجاعة والتصلب فى الامور الدينية وقاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها وزوجته والحسن والحسين رضى الله عنهما مع كونهما سبطى رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه قال لملى امدد يدك ابايىك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن خيه فلا

معرفة عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها طائفة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب اهل الحق جرت عادة المتكلمين بايرادها فى ذيل النبوات حفظا لمقائد عامة المسلمين عن الخلل والخلل وصوناتهم عن الوقوع فى مهاوى الرل كما قال المصنف ( والامام ) الحق ( بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضى الله عنه ) لبي النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبدالله بن ابى خفافة ( ثبت امامت بالاجماع ) وان توقف فيه بعضهم اولافان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابى بكر واجموا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابى بكر رضى الله عنه ولطائفة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه امامنا جليا وامامنا خفيا والحق عند عامة اهل الحق نفيهما ( ثم عمر الفاروق رضى الله عنه ) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنس الاجماع فان ابى بكر رضى الله عنه بعد ما اخضعت عليه ستان واربة اشهر

وكثرة المناسبة للمبدأ لم يكن مقابلا لنا

يختلف فيك اثنتان ( قوله ثم عمر الفاروق رضى الله عنه الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ) عن ابن عباس رضى الله عنهما ان مناققا خاصم يهوديا فهداه اليهودى الى النبي صلى الله عليه وسلم وهداه المناقق الى كعب بن الاشرف ثم اتهمها احكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودى فلم يرض المناقق وقال تحاكم الى عمر بن الخطاب فقال لليهودى لعمر قضى لى رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر لعنا فقا كذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المناقق حتى يدور وقال هذا قضاء ابن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى المزم الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما نزل من قبلك يريدون ان يتحاكوا الى الطاغوت فقال ان عمر فارق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك

اوسنة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي حنافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلها فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اتى استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ظني به ورأي فيه وان جار فاكمل امرى مما كتب من الائم والخير وارادت الخير منه ولا اعلم القيب فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن في الصحيفة فبايعوا معنى مرت بمل كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان عمر فوق الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشرين وستة اشهر واقامه على نهج الحق والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤ غلام الغيرة بن شعبة وحين استشمر موته فقال ما وجد احدا احق بهذا الامر من الذين ثوى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بسد دفن عمر رضي الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان رضي الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه واقتادوا اليه وصلواتهم الجليلة والاعياد فصار ذلك اجابا (ثم عثمان ذوالنورين رضي الله عنه ) - صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما مات قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ( ثم علي المرتضى كرم الله وجهه ) الذي ارتضاءه الله تعالى ورسوله في امراء الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضي الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضي الله عنهم بسد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضي الله تعالى عنهم على علي كرم الله وجهه والقسموا منه قبول هذا الامر فقبل بمد مدافعة طويلة واتساع كثير فبايعوه فصار مجمعا عليه من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ستين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (والانضية بهذا الترتيب ) اى بترتيب سابق ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم عثمان ثم يشارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن ابي بكر بن ابي حذيفة

وكذا الكلام في فضيلة الخلفاء الاربعة

( قوله فان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع جهات الفضائل من حيث المجموع ) وذلك لان الحدث المتبر في الفعل والمشتق في قوة التكرار فيكون مفاده الفراد المتشتر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا في الفضيلة بين الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ﴿ ٢٨٥ ﴾ ان يطلقوا الفضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا على ذلك

ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلقوا الفضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة بوجه ما في معنى المصدر لا طبيعة من حيث هي صالح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يتش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما في حواشيه على شرح التبريد هو انهم انما اختلفوا في الفضيلة من حيث الثواب لا الافضية بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا يتكر احد من اهل السنة رجحان على في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل ( قوله والايان في اللغة التصديق ) مأخوذ من الامن كانه امن المصدق

تفضيل على علي عثمان رضي الله عنهما ( ومعنى الافضية ) اي للمعنى المراد بها ههنا انه ( اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى ) بما كسب من الخير ( لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك ) فان صيغة افضل التفضيل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان التبريد في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وبما تم تفضيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتبريد ( والكفر عدم الايمان ) والايان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم بحجج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفضيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فن اخل به فهو كافر بخلافه في النار ولا يفضيه المعرفة القلبية من غير اذعان وقول فان من الكفار من كان

( قوله والايان في اللغة التصديق ) اي مطلق التصديق القاي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي صرف الشرع هو التصديق بما علم بحجج النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من تقل العام الى الخاص ولا ينافي قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي بحجج النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظريا لكن الاول بحجج الاتياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعب لا يفتي ( قوله ولا يفضيه المعرفة القلبية ) اشار الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن

من التكذيب والمناقضة ( قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه ) وما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلفا الشهادة وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه افعال الجوارح فنه من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان او فضلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون التوافل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلامهم الى انه مجموع هذه الثلاثة اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ( قوله ولا يفضيه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول ) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي



يعرف الحق قتيلا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقابه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث لسب فيها وفي نظارها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لحيثه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزاء لا يسطف على كله فلا يقال جامئ القوم وانراهم ولا عندى المشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات ١ الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخله في قوام حقيقتة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة ٢ الثاني ان يكون احزاء صرفة للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يمد في العرف الشعر والظفر

صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بماله من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والاقبياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عى التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني ولا العمل سائر الجواب جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التالفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتى بقوله لحيثه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان هم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما مما ايضا لكن كل من الدليلين كما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعم كل فرد منه ولذا جعل الايمان المذهبى موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فردة الكامل كافي الحديث وايضا كما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا لكن مذكرا في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر في باب النفاة من جواز عفو الكبار والصغار يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وقاما (قوله الثاني ان يكون احزاء صرفة الخ) اى الاجزاء ليست داخله في قوام الايمان حقيقة فالتظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لا عرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التى لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزائها ما هى اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يحمل العرف اجزاء للايمان

معرفة الله تعالى والاعتقاد بماله من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والاقبياد اولا يكون (قوله والدليل على خروج التالفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان) ولله اعلم بما قل والدليل على خروج التالفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلتي الشهادتين والقائمين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائمين بكون الايمان هو الاعمال والقائمين بكون الاعمال جزأ منه

( قوله وقس عليه الانسان الميعن كزيد ) فان المتعريف بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفيه من الاجزاء التي لها ٢٨٧ مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل

في حيوته ومنه ظهر سر ما قد سبق في بحث المواد من كون زيد شخصا واحدا محفوقا وحادثة الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤخذا بعد التبدلات الواردة بما زمه قلبها ( قوله وهو بحث لفظي ) فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق الذي هو سببا يكون اطلاقه عليها مجازا عنده ( قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ) اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا هرفية له ولا مسببة عنه ( قوله واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري ) فان لفظ الاسلام يذهب عن التسليم والاقنياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاصاب آساقلم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والاقنياد الظاهري ( قوله والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والايان

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانضمام زيد عند انضمام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر فمد اجزاء منها ولا يقال بانضمامه عند انضمامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اطاعة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشب والاوراق فلا يطلق الانضمام عليها بحسب العرف ما في الساق وقس عليه الانسان الميعن كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فادام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انضم شعبها كما تقدم بمشبه بالشجرة \* الثالث ان يحمل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة ويطبق عليها لفظ الايمان مجازا ولاخالفه بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي \* الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كالانفج مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج \* واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري وهو اللفظ بالشهادتين والافرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والايان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد يفتك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاصاب آساقلم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهرها للشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي القبول عندها تعالى فلا يفتك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس

ماليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان ونمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضمف كلى مشكوك وكما قوى وكل كثير آثاره ونمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لافي نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث ( قوله ويطبق عليها الخ ) لا يعني ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الاصل موضوعا للمعاني المطلقة اعني اسم

بالشهادتين وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلامان تشهدان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه سبيلا

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يضره بذلك أخذنا لما عليه العلامة التفاتنا في تصانيفه وردده جملة من نظريتها ومنهم السيد الشريف ونسبنا إلى الوهم والشيخ عبد اللطيف بن محمد بن أبي ﴿ ٢٨٨ ﴾ الفتح الكرماني الحنفى قال في رسالته وقع

كافي المؤمن المصدق بقاءه التارك للأعمال \* واعلم أنه لو فسر التصديق المتبر في الإيمان بما هو أحد قسمي العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر السامى كما سرت إليه الإشارة من أن تكون مقرونة بموارض خارجية أولا كالأخلاق الإنسان على زيد المقرون بموارض الحارحية ولذا جعلوا مجموع الجواهر والعرض القائم به جوهرها والحواب أن الأعمال ليست من عوارض الإيمان بل من عوارض المؤمن على أنه فرق بين الإطلاق على المروض المقرون بالموارض وبين الإطلاق على مجموع المروض والمرض والموارض المشخصة ليست جزءاً من الشخص في التحقيق بل الشخص هو المسامعة المروضة لتلك الشخصيات على أن يكون التقييد داخلًا والقيد خارجًا ( قوله واعلم أنه لو فسر التصديق المتبر في الإيمان ) بما هو أحد قسمي العلم أى التصور والتصديق ( فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى ) المشار إليه بالآية السابعة بقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية وقد صرح فيما سبق بأن ذلك القيد هو التلفظ بكلمات الشهادة مع القدرة عليه وفق الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما إذا صدق بقلبه واستعقب الموت أو الغرس أو آفة أخرى لأنها خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفر لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب سماع غيره بخلاف ما إذا أكره بالقتل على انتلفظ بكلمة الكفر فإن الإكراه هناك على سماع الغير فلا بد من قيد يعين المؤمن الحاجز عن الكافر الحاجز فإن إطلاق المعرفة اليقينية ليست بإيمان فأراد التنبه عليه بقوله والأقرب إلى آخره \* واعلم أنه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الدالين على أنهم بسد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا إلى الفرق بين المعرفة والتصديق المتبر في الإيمان قال في شرط المقاصد فالتصديق بدمهم على أن ضد التصديق هو الإنكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة وإليه أشار الامام النزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بينهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويناب عليه بل يجعل رأس البادئات بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المتبر في الإيمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق إلى التكلم اختياراً وهذا القيد يمتاز عن التصديق المتعلق بالمقابل للتصور بأنه قد يتخلو عن الاختيار كما إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع في القلب

في شرح العقائد مسائل لا على نهج عقائد أهل السنة منها مسألة التصديق فاه ادعى أن التصديق الشرعى والتصديق المعنى واحد وذكر أنه كتب في بيان فساد رسالة أخرى وصدر الشريعة رحمه الله مع طول نزاعه لبعض معاصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروى في اشتراط التسليم في الإيمان قد وافقه في أن المتبر فيه ليس هو التصديق المنطوق فقط ولكن يجب أن يعلم أن مراد الهروى ليس أثبات دكن ثالث في الإيمان بل مراده أنه لا بد في الإيمان أن يكون حصوله على سبيل الاختيار لا لرأس البادئات وأول الواجبات والتصديق الميزانى لا يمتريه في الأذعان وتسام القلب وربطه به بخلاف الإيمان فإن المتبر فيه الأذعان والقبول والالتقاد وتسام الباطن والخضوع من قولهم نأفة مذناب أى متقادة سلسة الرأس وأسم التصديق يقع على كل منهما لغة

(قوله بما هو أحد قسمي العلم) وهو الأذعان بأن النسبة واقعة

أولست بواقعة ويمرعه بالفارسية « بكر و بدن » على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامه ثلاثى ( صدقه ) حيث قال دانش دوكونه استيكى در بافتن ورسیدن وآرا بتازى تصور خوانند دوم كر و بدن وآرا بتازى تصديق خوانند

صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في الامة انه صدقه فلا يكون  
 ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فضلا اختياريا زائدا على العلم لكونه  
 كيفية نفسانية او اضلالا وهو حصول المعنى في القلب والتمثل القلبي ليس كذلك  
 بل هو إيقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقسه القلب  
 فالوسطاى عالم بوجود النهار وكلما ينسب الكفار عالم بخيوة النبي عليه السلام  
 لكنهم ليسوا بمصدقين لفة لانهم لا يمكنون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا الحق  
 متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المطلق الذي  
 هو احد قسمي العلم لكونه مقبدا بالاختيار وكون التصديق المطلق اعم لافرق  
 بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه  
 فضلا اختياريا وكون العلم كيفيا او اضلالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء  
 المتبين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسره الامام الغزالي التصديق  
 ليس من جنس العلم بل امروراه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق  
 على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الامع العلم انتهى ثم اورد على  
 البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة . الاول ان ليس معنى كون المأمور به  
 مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة القدر التي ربما يتنازع في كونها من الاعيان  
 الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه  
 واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات  
 كالعلم والنظر او الاضغالات كالسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك  
 كالصلوة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المتألف عليه  
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد إيقاعها فكون الايمان مأمورا به  
 مقدورا اختياريا . ثانيا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته  
 واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لو لم كون المأمور به هو القدر بمعنى  
 التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بإيقاعه واكتسابه وتحصيله كما في  
 سائر المبادات لا الامر بنفسه . الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المطلق  
 والثقة في تحرير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة (دانش نامه علائي) بان التصديق  
 المطلق الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بينه التصديق القوي فيكون القوي  
 ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا . الثالث ان لا ينهم من نسبة الصدق  
 الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا  
 من غير ان تصور هناك فضلا وتأثيرا من القلب وقطع بان هذا كيفية للنفس وقد  
 تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد لا تحصل بدونها فغاية الامر  
 ان يشترط فيها اعتبار في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما  
 ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار مستبر في مفهوم التصديق

القوي فتشوع بل معلوم الاستفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة  
 الفعل الغير القارة دون كيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال  
 المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان يحصل التصديق  
 مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة كيف القارة بعد  
 حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ  
 التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق وقطع  
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقبوه  
 وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك  
 ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم  
 تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرها من ان التصديق  
 من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والاورادة لا يتا فيه لان مرادهم ان  
 كلام النفس لا يشيعن ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرها  
 فكلام النفس اعلم من العلم والارادة لا عين شئ منهما ولبت شرى بانه اذا لم يكن  
 الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل  
 يعقل ان يكون عمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار  
 الاختيار في نفس التصديق القوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس  
 بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والايناء عليهم السلام بما اوحى  
 اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار  
 وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي  
 بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة  
 الحاصلة من المعجزات حدى ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه  
 التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون التلوة  
 الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والايناء عليهم السلام  
 والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق الاختياري  
 يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع  
 موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل  
 بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك  
 بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطلق اذ لا يتقلب تصديقه الضروري  
 الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق اختياري آخر لاستلزامه اجتناع  
 المتلبن لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيق كما صرح به الشارح في كتبه  
 فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتناع المتلبن في محل  
 واحد وهو محال لا يقل ليس التصديق الكسبي هنا بمعنى المترقب على النظر بل  
 بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه  
 الحجة اختيارا نحو البصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو السمع

(قوله آية الخ) ليس المعنى الذي يثبت العلاقة أو التكلمون أو غيرهم من معنى القدرة والاختيار كما يجب اعتقاده في الدين وبكفالة  
الرأية في الاسلام وانما الواجب شرعا ٢٩١ والمعتبر عقد الدين فرضا هو اعتقاد ان الله تعالى هو خالق كل شيء

وانه تعالى فعال لما يريد  
ويخلق ما يشاء وهو بكل  
شيء عليم وعلى كل شيء قدير

(قوله والاقرب ان يضمر  
التصديق بالتسليم الباطني  
والاقتداء القلبي) فيخرج  
الكفر العنادي اذ لا تصديق  
بهذا المعنى للمتنكر المعاند  
ضرورة كون الانكار

لشيء منافية للتسليم الباطني  
واقايد القلب له وتفسير  
الصدق بهذا المعنى مما اشار  
اليه الامام حجة الاسلام  
في بعض تصانيفه (قوله  
ويقرب منه ما قيل ان التصديق

ان غسب باختيارك الصدق  
الى احد) وهذا القيد  
يبرزه عن التصديق المنطقي  
المقابل للتصور فانه قد يحلو  
عن الاختيار كما اذا ادهى  
النبي النبوة واطهر المعجزة

فوق في القلب صدقه  
ضرورة من غير ان ينسب  
اليه اختيارا فلا قال في اللغة  
انه صدقه فلا يكون ايمانا  
شرعا (قوله وهم الذين  
اعتقدوا بجاهلهم دين الاسلام

الى آخره) والعالم يكفر  
احد منهم لان المسائل  
التي اختلفوا فيها ككون  
الله طالما يعلمه وموجودا  
لعمل السعد وغير متحيز

ولا في جهة وذكوره مرثيا ولا يثبت النبي عليه السلام عن اعتقاده من حكمه بسلامه فيها ولا بالصحة رضى الله عنه ولا بالتأويل  
فعل ان حجة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان اخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والاقايد وجمعه ركنان من الايمان والاقرب  
ان يضمر التصديق بالتسليم الباطني والاقايد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق  
ان غسب باختيارك الصدق الى احد وهو محمول حول ذلك وان لم يصب  
الحجة المحسنة تعلمهم (٢) (ولا يكفر احد من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا  
بقلمهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من  
انكسر على احدها لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن الطلق لثمة في لسانه او لدم  
تمكنه منه بوجه من الوجوه (الايمانيه) اي بما يعلم منه (نفي الصانع القادر المختار)  
ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي يثبت الفلاسفة ليس اختيارا عندنا قاراد

فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كشيء بهذا المعنى الاعم بناء على ان  
المتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لانتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق  
من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدة  
بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا  
اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامتهم  
اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار  
ومن وقع سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث  
قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخص الكلام ان المتبر في الايمان نوع  
من التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي  
المقرون بترك الجسود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط  
بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله بما شدة الاسباب اختيارا كالنظر  
وتوجيه الحدة واما في جملة مقارنا لذلك الترتك كما اذا حصل له ذلك التصديق  
ضرورة فذلك التخصص بعد ذلك تكلف بجملة مقرونا بذلك الترتك لا بتصديق  
آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اي عن ذلك القيد الآخر  
بعضهم (بالتسليم والاقايد) الاختياريين (وحمله ركنسا من الايمان) لا شرطا  
خارجا (والاقرب) اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي  
العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والاقايد ليكون  
الايمان مجوع التصديق القلبي والتسليم والاقايد ان يضمر التصديق المأخوذ  
في مفهوم الايمان (بالتسليم الباطني والاقايد القلبي) الاختياريين المعبر  
عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري وانما كان اقرب من التفسير بما هو  
احد قسمي العلم لانه مضى عن قيد آخر وان كان تفسيره عجزيا من باب ذكر العام  
وارادة الخلفاء المعين ومن تفسير القيد الآخر بما مع جملة ركنان ذلك التسليم  
والاقايد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج وتقول ان يقول ان اراد بالتسليم

( قوله كالفائين الخ ) قد عرفت وجه الخلاف في خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لا يكاد يصح تكفير من يقول به بل يصر القول بتضليله بما سوى ترك السكوت عما سكت عنه الحنف ولا اراه ينتهي الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخلاف القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بسبحاته وعبارة الشرح في هذا المقام غير مستقيمة في افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالفائين بخلاف القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي واما القادحون في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها ( قوله كالاركان الحجة ) ٢٩٢ ❦ للإسلام الخ ) اشارة الى انه لا يكفر

بـالاختيار بالمعنى الذي ائتمه المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يفتي القادحونه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى ( العليم ) فضلا كان او قولا ( او بما فيه شرك ) اما في وجوب الوجود او في الخاتمة كالفائين بالنور والظلمة الذين يحملون النور فاعل الحسير والظلمة فاعل النور واما المحترقة فالخيار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم قتل لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقتل وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد فالكمل متفقون على انه تعالى منزّه عن سبات النقص والزوال واما في المبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنصار ( او انكار النبوة ) او انكار ما علم بحجج محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر جمع عليه قطعا ) كالاركان الحجة للإسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وابتداء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مثقال الاول الدين يسكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للعبادة الجسماني كاسبق ومثال الثالث المنكرون لحرمية الحر ولحم الخنزير وحل التختم للرجال بالنفوسة ( او استحلال المحرمات ) ولا بد من التنديد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحيث يدخل فيها تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتمرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المتحل من تعليق الحداد انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكزه فشكل الجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان قال اذا علم انه جمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على الفساد ونسب الخلاف وإفساد الفتنة بين اهل

الباطني والاعتقاد القلبي معنى الاذمان والقبول الاختياريين اى الحاصلين مباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع بما اورده العلامة افتقارنا في الوجه الخامس

منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذي لا يصحبه البرهان القطعي من الكتاب او متواتر السنة على ما هو مذهب المحققين من الحنفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندي في ميزان الاصول انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لا يكفر به وقال ابو يزيد الدوبوسي رحمه الله في التوقيف لم ينال بخلاف الروافض ايانا في امامة ابي بكر رضي الله عنه وبخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه فساد تأويلهم وان كننا تكفروهم للشبهة وقال امام الحرمين فشا في لسان الفقهاء ان ان شارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من يتكرار الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري

ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحدا لحكم الجمع عليهم من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر ( اعني ) عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدناه بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع القطعي لا يكفر وفاقا انتهى

( قوله فضلا كان او قولا ) بيان لما يعلم منه في الصانع ( قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا ) الفائتون بحجة الاجماع افتقروا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او اماراة لان عدم المستند يستلزم خطأ فواجب لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امة على الخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امة على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله بحسن نرى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء وقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف بيده دليل لاطعيا والنقل الاول اثبت وابن المنذر اصرف بالنقل وقد روى عن علي رضي الله عنه انه سئل عن الخوارج المحكمة كفارهم قال من الكفر فروا قبل افتنائهم قال ان المتأقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون ﴿ ٢٩٣ ﴾ الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن قال اخوانا اصابهم عين

في الاسلام وقال بعض المحققين الكفر انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول عليه السلام به فلا يكفر احد من اهل القبلة لانهم ليسوا متكبرين ما علم بحججه بالضرورة بل بالنظر على ان في تكفير الملم خطراً عظيماً وقد صرح عن النبي عليه السلام كفوا عن اهل لاله الا الله لا تكفروهم فن كفر اهل لاله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقسوله من قال لاخيه يا كافر قد بابه احدهما وهذا في الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر او قال عداوة وليس كذلك الا عدا عليه اخرجه مسلم قال الشيخ تقي الدين رحمه الله هذا وعبد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهي رطة عظيمة

الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيمذروا الله اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالفائتين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قدف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصريحون بالجسمية المتبوتين للوازمها من غير كسرة باللكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره الشريف العلامة في اول شرح المواظف \* فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كاذكروا في باب الرداءة لو قال اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فثبت بعضهم ونها آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قبل لاوقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة \* قلت حكمهم بالرؤية في الكلمات المذكورة مني على انه يظن احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفي مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم غاثم التبيين عليه افضل صلوة المصلين وفس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف رحمه الله (والتوبة) وهي في اللغة الرجوع واذا استند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اي رجع عليهم بالتفضل والامان ليرجعوا الى الطاعة والاعتقاد وهي في الشرع التدم على المعصية من حيث هي معصية والاتقاع عنها في الحال مع الزم على ان لا يسود اليها اذا قدر عليها اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطرارين فذلك التفسير بينه تقييد بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوين الى اهل السنة واهل الحديث ثم قال والحق انه لا يكفر احدا من اهل القبلة الا بانكار متواتر من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وغير بعض اصحاب الاسول عن هذا بما مناه من انكر طريق اثبات الشرع لم يكفر كن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لانه مكذب لا مؤول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه في شرح المقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالعمة واللطف) وقبول توبة العبد اذا تاب اليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيارواه البخاري ومسلم عن عبيد الله بن الزبير رضي الله عنه يتوب الله على من اتاب وما انتهى الكلام بتوقيع الله الملك العلام في باب التوبة الى حد الحتام فليكن بمادي به ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا



وتب علينا المكاتب التواب الرحيم وقد اوردت في هذه الحواشي تحقيقات بدية وتدفقات نعمة لم يجرع بها مسامح

( قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم ) قالوا الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة ( قوله وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه ) يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدونه ﴿ ٢٩٤ ﴾ رد المظالم ( قوله وقيل هو واجب

برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة ) قال الآمدي اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقص منه ومن اتى بأحد الواجبين لم يكن محقة ما أتى به موقوفة على الاثنان بالواجب الآخر كالجواب عليه صلاتان فأتى بأحدهما دون الاخرى ( قوله وعندناهما ليسا بشرطين

في حصول التوبة ) اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مأثور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأثري بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان التادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي بدمه كان ذلك التدم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كافي الايمان فان التادم مؤمن بالاقتناع ولان

وقيد المعصية لخروج الندم على المباسات والواجبات والتدبورات وقيد الحقيقة لخروج التندامة على شرب الخمر مثلا لالكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدينية كالصداع وخفة القل والاختلال بالمل والمرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم ان لا يعود اليها لخروج الاقلاع مع التدم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام النصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يمسوا ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندناهما ليسا بشرطين في حصول التوبة ( واجبة ) لقوله تعالى ( وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ) وقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ) ( وهي مقبولة ) عند الله ( لطفا ورحمة واحسانا من الله ) لا وجوبا لما مر وانصراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة متقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبنى على ان التدم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقفة مشل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها ( والامر بالمعروف ينفع لما يؤمر به فان كان ) ما يؤمر به ( واجبا فواجب ) الامر به ( وان كان ) ما يؤمر به ( مندوبا فندوب ) الامر به ( والتكرار كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا منهم ولم ينقل التكبر على ذلك من احد فكان ذلك اجساما ( وشرطه ) اي شرط وجوبه وتدبه ( ان لا يؤدي الى الفتنة ) فان علم ان يؤدي اليها لم يجب ولم يتدب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويقتل في بيته لتلا براه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد ( وان يظن قوله ) فان لم يظن قوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر البارة كالا ينفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة وان اريد التصديق المنطوق مع شيء آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

في التكليف بالاستدانة خراجا هو منقضي عن الدين وقال الآمدي مهما صحت التوبة تمت ذكر الذنب لم يجب ( اللهم ) عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضوا الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجدون الاسلام لا يؤمر به فكذلك الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه ( قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ) والامر للوجوب على ما اقترح في موضعه ( قوله والصحيح هو الثاني ) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بذلك

أهل الزمان ولم يحتو عليها ﴿ ٢٩٥ ﴾ مجامع الأذهان لأن ضرورة التعلق بالحق مع أهله وإيثار الصديق

في محله وحرمة كتاب العلم في الإسلام لا يعجزها خوف الصيرورة صرخة للملام الثام ولو ساقوه بالسنة حداد وقلوب غلاظ شداد والمسئول من الله سبحانه صدق الإسلام وحسن الحاشية يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة تحت الكتاب المنسوب إلى الفاضل المرجاني بمون الله تعالى وحسن توفيقه

الواجبات قد يأتي بعضها دون بعض ويكون المأني به محيياً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن المسئلة المنتضية للاتبان بالواجب هي كونه حسناً واجبا ( قوله لأن آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرسون بالمعروف وينهون عن المنكر ) ثبت أنه لا يختص بالولاة ولا بالمعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن إذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الأمر فيه موكل إلى أهل الاجتهاد والله الموفق إلى سبيل السداد والهادي إلى طريق الرشاد تحت الحاشية الخلقالية بمون الله تعالى

فيستحب اظهارا لشعائر الاسلام ( ولا يجوز التجسس ) لقوله تعالى ولا تخسبوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الأشهاد الأولين والآخرين وإيضاً علم من سيرته المعطرة صلى الله عليه وسلم أنه كان يكره اظهار التكرات الصادرة من المسلمين ويرشدكم إلى الابتكار كل ذلك لكمال رحته وعظم اخلافه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان في المسامى دون الكفر وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فأنكر عليه فقال يا أمير المؤمنين إن كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة أوجه فقال مني فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تخسبوا وقد نجست وقال وأتوا البيوت من أبوابها وقد دخلت من السطوح قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه ( ثبتك الله على هذه المفاسد الصحيحة ) التي مر تفصيلها ( ورزقك العمل بما يجب ويرضى ) وفي بعض النسخ وفقت الله لما يرضى من الأعمال قيل التوفيق عند الاشرى وأكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمین هو خالق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهب من أن القدرة مع الفعل وهو على ما عرفت بعض المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة لمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للأعمال الصالحات ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذهبتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطني والاختياد القلبي هو التصديق المنصقي المقرون بترك الجحود الباطني على أن يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً وذلك التصديق كسبي اختياري اما في ذاته واما في جملة مقارنته لذلك الترك الاختياري فلا اشكال فلي هذا يظهر وجه قوله وإن لم يصب غيره بوجه لأن نسبة الصديق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق وقد عرفت ما فيه بل هو أمر من أن يكون في نفس التصديق ومن أن يكون في جملة مقروننا بذلك الترك كما لا يخفى • ولتحتم الكلام بالإيمان • رجاء لدوامه لنا من الملك المتان • والحمد لله على الامام • انه ولي كل انعام •

احمدك يا من توحده في جليل ذاته • وتقدس في جليل صفاته • وشهد بوحديته نظام  
مضنوماته • سبحانه ما اعظم شأنه • وارفع سلطانه • واجل برهانه • اله احبب  
كل شيء علماً • وقهر خلقه حكماً • ووسعهم حلقاً • واسلم على سيد ولد آدم  
محمد المجتبي المختار • المصطفى المصطفى المبعوث بصحيح العقائد لاهل البرارى والفقار •  
صلى الله عليه وعلى آله منار الهداية • ومحات كواكب الرواية • وبدور الدراية • (وبعد)  
فقد تم طبع هذه الحوائى الرغوبة احداها الحاشية المشتهرة بين الاخيار • انتصار الشمس  
عند منتصف النهار • للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلبوى مع شرحه  
المشهور بين الاشبال • للعلامة المحقق والعلامة المدقق الجلال • والاخران للفاضلين  
المدققين المولى المرحبان والمولى الخلدخالى • كانهن الدر المنثور على محاضرات الوجبات  
واللاآت • جعل الله مؤلفها في الغرف الاعلى • وحيث كانت لم تكن نسخها المتداولة  
المطبوعة قبل على هذا الترتيب • مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتفسير المريب •  
وكان هذا الطبع الزاهر • على هذا الشكل الباهر • قد التزمه المطبعة العثمانية • التي  
اشتهرت بحاشيتها ومنافعها للامة في سائر البلاد العثمانية • ابتغاء لنفع العموم • ونسبلاً  
على اهل العلم والفهم • وقد صرفنا نحن لله الحمد في تصحيح ما في هذه المطبوع •  
غاية الجهد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير قنور • وهذا من جملة ما وفقنا  
الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضله الميم • ولطفه الجسيم • ونسئله جل اسمه ان يوفقنا  
لتصحيح امثالها من الكتب الدينية • ويجعل هذه الخدمة الشريفة مقبولة لديه • وذخراً  
لنا في دار النعيم • وقد تصادف ختام طبعه • وكال ينعه • في العشر الاول للربيع الاول  
سنة ثمان عشرة وثلاثمائة بعد الالف

تمت

بازيد درساملردن الحاج الحافظ  
احمد طاهر القنوي رئيس المصحفين  
في المطبعة العثمانية

احمد وفست بن عثمان حلى  
القره حصارى المصحف  
في المطبعة العثمانية

على رضا الاستانبولى  
المصحف في المطبعة  
العثمانية

محمد مرمى البياوردى  
المصحف في المطبعة  
العثمانية

مصطفى ماسم بن محمد  
الاردوى المصحف  
في المطبعة العثمانية

